COLECCIÓN JORGE CARPIZO

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE
Coordinadores

José Narro Robles
Francisco Arroyo Vieyra
Leonardo Valdés Zurita
Preliminares

Pedro Salazar Ugarte
Introducción

Patricia Galeana
Ernesto Bohoslavsky
Carlos Martínez Assad
Roberto Blancarte
Michelangelo Bovero
Ermanno Vitale
Andrea Greppi
Faviola Rivera Castro
Rodolfo Vázquez
Textos

Acceso Abierto



COLECCIÓN JORGE CARPIZO

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD



SERIE EL DERECHO

COLECCIÓN JORGE CARPIZO

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE
Coordinadores

José Narro Robles
Francisco Arroyo Vieyra
Leonardo Valdés Zurita
Preliminares

Pedro Salazar Ugarte
Introducción

Patricia Galeana
Ernesto Bohoslavsky
Carlos Martínez Assad
Roberto Blancarte
Michelangelo Bovero
Ermanno Vitale
Andrea Greppi
Faviola Rivera Castro
Rodolfo Vázquez
Textos

















MÉXICO 2013

Coeditores de la presente edición
Universidad Nacional Autónoma de México
Catedra Extraordinaria Benito Juárez sobre Laicidad
Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional
Instituto de Investigaciones Jurídicas
H. Cámara de Diputados, LXII Legislatura
Instituto Federal Electoral
Miguel Ángel Porrúa, librero-editor

Primera edición, agosto del año 2013

ISBN

IMPRESO EN MÉXICO

PRINTED IN MEXICO

LIBRO IMPRESO SOBRE PAPEL DE FABRICACIÓN ECOLÓGICA CON BULK A 80 GRAMOS

www.maporrua.com.mx

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

CONTENIDO





PRESENTACIÓN

JOSÉ NARRO ROBLES

Rector de la Universidad Nacional
Autónoma de México

ESTOY seguro de que para muchos integrantes de la comunidad universitaria, la aparición de la colección completa *Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad* constituye un motivo especial de satisfacción. En efecto, esta colección, publicada conjuntamente con la Cámara de Diputados, el Instituto Federal Electoral y la editorial Miguel Ángel Porrúa, se presenta como una obra académica de calidad, oportuna y de provecho para diversos grupos y sectores. A quien le interese el tema, encontrará en esta obra argumentos, ideas y propuestas producto del estudio y la reflexión.

La lectura atenta de estos ensayos permitirá entender el origen del concepto de laicidad y su evolución a lo largo de los siglos, al igual que los modelos que ha adoptado durante ese proceso. De igual forma, el lector podrá conocer el pensamiento de Benito Juárez y los orígenes del Estado laico en México; analizar las ventajas de la separación del Estado y las Iglesias, así como repensar el valor de la libertad religiosa como uno de los derechos humanos fundamentales en la actualidad.

Los ensayos incluidos facilitarán que el interesado en este campo tenga un panorama sobre la laicidad en relación con algunos de los grandes temas que deben preocupar a la sociedad contemporánea: la libertad, la democracia, la justicia, la educación, la ciencia, los derechos humanos, la política y la lucha contra los dogmas y los fanatismos.

La aparición de la *Colección Carpizo* —que fue publicada también como "Cuadernos"— se inscribe en el marco de los trabajos de la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez que se imparte en nuestra casa de estudios, dedicada a un gran universitario, a un mexicano extraordinario, a la memoria de quien le da nombre: el doctor Jorge Carpizo. Se trata entonces de un homenaje merecido para un individuo que dedicó su vida al estudio, la investigación y el servicio a México y a sus instituciones. Junto a ello, debe tenerse en cuenta que Jorge Carpizo sumó a su extraordinaria trayectoria, el estudio y el impulso del tema de la laicidad. Resulta entonces justo y congruente que la colección de textos lleve su nombre.

Ésta reúne 33 aportaciones originales de otro tanto número de estudiosos de la materia, formados en muy variadas disciplinas, con perspectivas distintas y procedentes de diferentes naciones de América y Europa: creyentes y no creyentes, pero con una característica común: todos son reconocidos en sus campos profesionales y en sus ocupaciones laborales.

No tengo duda de que la obra que el lector tiene en sus manos contribuirá a estimular la pluralidad, la tolerancia y el respeto; ayudará a derrotar el fanatismo, el manejo de verdades eternas y únicas, así sean las propias; y servirá para oponer el saber a las corrientes que confunden y sobreponen los objetivos, las prácticas y los trabajos propios de las estructuras públicas a aquellos que son propios de las Iglesias.

Uno de los asuntos más relevantes consiste en colaborar en la tarea de desterrar mitos y de generar información documentada sobre lo que es y representa el laicismo. Para ello, conviene poner atención a aportaciones como la de Michelangelo Bovero, quien en su ensayo nos recuerda que el pensamiento laico es esencialmente plural, además de que actúa como la antítesis de dogmas que representan todo aquello que

se entiende como irrefutable e indiscutible. Él nos recuerda que "laico es aquel que promueve un espíritu crítico frente a otro dogmático".

Varios de los ensayos tocan un tema fundamental: el de la relación entre laicismo y educación. Al respecto, conviene apuntar que una de las mejores formas de promover el desarrollo de las personas y de las colectividades tiene que ver con la impartición de educación de calidad y libre de dogmas.

Como apuntan algunos de los autores aquí reunidos: la escuela laica es la única compatible con la libertad de conciencia, con la búsqueda de autonomía de los individuos y con la formación de conductas verdaderamente democráticas. Puede sostenerse que desde la laicidad se construye la libertad y que desde la confesionalidad se edifica la fe. Toca a cada quien seleccionar los grados que desea incorporar a su vida de esas dos condiciones.

Una última mención la dedico a reconocer el trabajo de los coordinadores de la obra: el doctor Pedro Salazar y la doctora Pauline Capdevielle, por la calidad y el alcance de esta colección. No hay duda de que los primeros productos de la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, incluidos en esta colección, demuestran lo acertado de quienes propusieron hace casi dos años su establecimiento, entre otros Jorge Carpizo, Pedro Salazar, Beatriz Pagés y Rodolfo Echeverría. A todos ellos, ¡gracias y felicidades!

JNR



LXII Legislatura
Cámara de Diputados

LAICA, LA PALABRA QUE FALTABA

FRANCISCO ARROYO VIEYRA

Presidente de la Cámara de Diputados
Primer año de ejercicio constitucional
LXII Legislatura

LOS PARLAMENTARIOS, para atender una demanda pública acuciante, la de precisar sin margen de duda, o que diera lugar a torcidas interpretaciones, la naturaleza laica de nuestra República, realizamos una reforma, histórica desde donde se le aprecie, al artículo 40 constitucional.

El amplio objetivo ha sido dotar de recursos constitucionales a la sociedad para la mejor definición de la laicidad en aspectos particulares. Así también, proveerle de vías practicables a fin de elucidar algunas *confusiones*, eventualmente reductoras del universo laico.

Con la importantísima adición de sólo una palabra al histórico artículo 40 de nuestra Constitución, éste quedó de la siguiente manera:

> Artículo 40. Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, *laica*, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental.

Era una reforma que hacía falta para la confirmación contemporánea de nuestra larga tradición política y jurídica como República laica. El nuevo estadio de la evolución de nuestra democracia la hacía necesaria para fortalecer la ética y la legalidad con la que debe gobernarse nuestra vida pública, en términos de pluralidad, tolerancia y armonía.

Ya contábamos con la prescripción de que la educación debe ser laica, con la separación Estado-Iglesias, la garantía a la libertad de culto y de conciencia, la prohibición a cualquier tipo de discriminación… lo cual había sido suficiente. Pero, ante la necesidad de precisiones específicas, por exigencia de la actualidad política de nuestra pluralidad social, faltaba la caracterización del todo, y eso hicimos.

Esta puesta al día constitucional ofrece el referente para desentrañar cualquier asunto que se presente oscuro o polémico. Propicia, de igual manera, la *transversalización* para toda ley reglamentaria y todo programa de gobierno. En el ámbito federal tanto como en los estados y municipios de México.

La complejidad está en la aplicación del principio laico a los asuntos particulares que hoy interesan a la sociedad desde diferentes ópticas, y que podrían confundirla o polarizarla. Es conveniente, por ello, que no se incurra en interpretaciones que propicien conclusiones o la realización de actos contrarios a la laicidad.

Así, el propósito que compartimos es el de: "Garantizar en todos los ámbitos de la vida pública la separación entre la esfera política que incumbe a toda la sociedad mexicana y la esfera religiosa que concierne sólo a los fieles de las diversas religiones", como lo consigna la *Carta Laica*, de la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez" de la UNAM, cuyos ensayos e investigaciones conforman esta antología que presentamos: la *Colección Jorge Carpizo Para pensar y entender la laicidad*.

El impulso modernizador de nuestra Constitución, para su mejor vertebración laica, por parte de a quienes nos ha correspondido legislar, encuentra en esta compilación su mejor sincronía, un inestimable complemento.

La generalidad de la ley es indispensable para dar unidad a la sociedad política desde la diversidad que le es propia. Y ello es especialmente cierto en lo que respecta a la República laica, pues, como lo dejó establecido el doctor Carpizo: “La democracia es sinónimo de laicidad”.

Porque para la democracia, hay que insistir en ello, no caben exclusiones, como tampoco dogmas. Es unidad en la pluralidad. Es igualdad de derechos para todos, sin condiciones, sin importar diferencias. Debe ser contexto para el mejor desarrollo de la sociedad. Y la Constitución, que es su fundamento, debe garantizarlo.

En nuestro camino a la consolidación democrática, México ha resuelto diversos momentos difíciles para poder fundamentar constitucionalmente las garantías a su pluralidad. No ha sido un trayecto ni recto ni sencillo, pero la capacidad política de nuestra sociedad y los responsables de representarla y dirigirla lo han hecho posible.

En cuanto a la laicidad, la historia data de más de 150 años, cuando se consolidaba el Estado mexicano por la determinación de luminosas generaciones para conducir nuestro país por vías de la modernidad política y la provisión de medios y condiciones para su progreso.

Ha sido un proceso incesante, tanto en la hechura de códigos como en la evolución cultural, y debe seguir siéndolo, con deliberación.

En el plano de la ley, ésta ha de servir a la sociedad también respecto a sus nuevas necesidades y propósitos, y darle medios para encauzar y resolver las cuestiones de convivencia que se susciten en su devenir, sin obviar el hecho de que al aplicar, en las diferentes esferas de la vida social, un principio definitorio de nuestra democracia como la laicidad, las complejidades son muchas y debemos resolverlas, de igual manera, en lo político, filosófico, moral, ideológico, social, cultural o científico, para que no se confunda o extravíe.

Es así como al *bajar* a la realidad social este principio de la legalidad democrática, una colección temática como la presente resulte de enorme utilidad. Lo es para los mexicanos en general y para las autoridades, pero también para los que tenemos el encargo social de confeccionar y actualizar nuestras leyes.

Con el escrúpulo de conservar la perspectiva histórica de la laicidad, en otros ámbitos de la vida social, además de los ya previstos con literalidad constitucional, se requiere profundidad, reflexión y la interpretación más pertinente de este principio. De ello nos provee esta obra colectiva.

Legalidad, cultura, ciencia e investigación, ideología social, política, derechos fundamentales… son otras tantas áreas que presentan novedades importantes por precisar, con asuntos relacionados con la libertad, la igualdad y la no discriminación.

La carta constitucional proporciona los medios para la aplicación general del precepto. Pero, en el nivel de su diversa concreción, resultan importantes otros actos a fin de que éste prevalezca como la construcción social del consenso sobre su aplicación en casos específicos.

A este efecto es altamente valioso el involucramiento social mediante la internalización de la ley para que sea la propia sociedad su mejor detentadora. Se requieren también las acciones de las autoridades, como las encargadas de hacer valer la norma y de actualizarla cuando sea necesario; sin embargo, resulta invaluable la explicación, la difusión, la promoción y la defensa desde la sociedad civil y, en este caso particular, desde la academia.

Ése es uno de los grandes valores de esta colección de ensayos e investigaciones de pensadores destacados, de México y de otros países, quienes nos ofrecen un abordaje multidisciplinario de la laicidad y de sus aspectos más complejos en la actualidad.

En compromiso con esta conveniente tarea, la Cámara de Diputados participa con la UNAM y el IFE en la edición de estos trabajos, y celebra la decisión de homenajear con ella a uno de nuestros más lúcidos investigadores y promotores del constitucionalismo mexicano, y de la laicidad en particular: el doctor Jorge Carpizo Mac Gregor.

Felicitamos a nuestra máxima casa de estudios, la UNAM, a su Instituto de Investigaciones Jurídicas y en particular a su rector, José Narro Robles, por seguir alentando estudios de este calado, que, en función de su claro compromiso social, tanto contribuyen al progreso de México.

Un reconocimiento particular es para el doctor Pedro Salazar Ugarte, coordinador de la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez", por su esfuerzo y talento extraordinario para pensar con tanta lucidez nuestros asuntos torales como sociedad, en este caso la laicidad. También para la doctora Pauline Capdevielle, con quien coordina la presente recopilación.

Subrayamos nuestra adhesión a la tarea de exégesis y promoción de la laicidad con otra de las grandes reflexiones que nos legó el doctor Carpizo: "En tal virtud, laicidad es, entre otros aspectos, sinónimo de democracia, libertad, igualdad, no discriminación, pluralismo y tolerancia. En una sola palabra, laicidad es respeto a la dignidad humana".

FAV



CONSEJO GENERAL

Dr. Leonardo Valdés Zurita
Consejero Presidente

Lic. Edmundo Jacobo Molina
Secretario Ejecutivo

Mtro. Marco Antonio Baños Martínez | Dr. Lorenzo Córdova Vianello
Dra. María Macarita Elizondo Gasperín | Mtro. Alfredo Figueroa Fernández
Dr. Francisco Javier Guerrero Aguirre | Dra. María Marván Laborde
Dr. Benito Nacif Hernández
Consejeros Electorales

CONSEJEROS DEL PODER LEGISLATIVO

Sen. Javier Corral Jurado, PAN | Dip. Mauricio Sahuí Rivero, PRI
Dip. Marcos Rosendo Medina Filigrana, PRD | Dip. Héctor Hugo Roblero Gordillo, PT
Dip. Ricardo Astudillo Suárez, PVEM | Dip. Ricardo Mejía Berdeja, PMC
Dip. Luis Antonio González Roldán, PANAL

REPRESENTANTES DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Lic. Rogelio Carbajal Tejada, PAN | Lic. José Antonio Hernández Fraguas, PRI
Mtro. Camerino Eleazar Márquez Madrid, PRD | Mtro. Pedro Vázquez González, PT
C. Sara Isabel Castellanos Cortés, PVEM | Lic. Juan Miguel Castro Rendón, PMC
Prof. Roberto Pérez de Alva Blanco, PANAL

(*Continúa, p. 24*)

A PROPÓSITO DE: PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

LEONARDO VALDÉS ZURITA

Consejero presidente del
Instituto Federal Electoral



JUNTA GENERAL EJECUTIVA

Dr. Leonardo Valdés Zurita
Presidente

Lic. Edmundo Jacobo Molina
Secretario

Ing. René Miranda Jaimes
Director Ejecutivo
del Registro Federal de Electores
(Encargado del despacho)

Prof. Miguel Ángel Solís Rivas
Director Ejecutivo
de Organización Electoral

Mtro. Luis Javier Vaquero Ochoa
Director Ejecutivo
de Capacitación Electoral y Educación Cívica

Lic. Alfredo E. Ríos Camarena Rodríguez
Director Ejecutivo
de Prerrogativas y Partidos Políticos

Dr. Rafael Martínez Puón
Director Ejecutivo
del Servicio Profesional Electoral

Lic. Román Torres Huato
Director Ejecutivo
de Administración

C.P. Gregorio Guerrero Pozas
Contralor General

Dra. Arminda Balbuena Cisneros
Coordinadora del Centro
para el Desarrollo Democrático

Lic. Manuel Guillermo Carrillo Poblano
Coordinador de Asuntos Internacionales

Ing. Jorge Humberto Torres Antuñano
Coordinador General de la Unidad
de Servicios de Informática
(Encargado del despacho)

Lic. Luis Emilio Giménez Cacho García
Coordinador de la Unidad Técnica de Servicios
de Información y Documentación

Lic. José Luis Alcudia Goya
Coordinador Nacional de Comunicación Social

Mtra. Rosa María Cano Melgoza
Directora Jurídica

Lic. Jorge Eduardo Lavoignet Vásquez
Director del Secretariado

C.P.C. Alfredo Cristalinas Kaulitz
Director General de la Unidad de Fiscalización de
los Recursos de los Partidos Políticos

Mtro. José Luis Rodríguez Herrera
Coordinador de la Unidad Técnica de Planeación

HACE siglo y medio, los mexicanos libramos una gran batalla que contribuyó al desarrollo del estado de derecho y estableció las bases de igualdad de nuestro sistema democrático. La separación de la Iglesia y el Estado eliminó los fundamentos para que a través de las creencias religiosas se interfiriera en las decisiones públicas. Con ello, se concluyó una etapa de nuestra historia en la cual la diferencia de credos amparaba violaciones a la ley y actos de discriminación. Desde entonces, la libertad de creencia y la igualdad ante las leyes son conceptos fundacionales del Estado mexicano. Estos conceptos se volvieron pilares de nuestra vida pública al término de la Revolución Mexicana y constituyen las bases filosóficas de nuestro pluralismo social y político.

Los mexicanos hemos construido un Estado laico para sustentar el desempeño de nuestras instituciones y para normar la convivencia social. La laicidad constituye, sin duda alguna, un eje vertebrador del pacto social de los mexicanos. Es un motor de la igualdad entre los ciudadanos, que fundamenta la búsqueda del poder político y su ejercicio, en factores derivados de la estructura productiva y la organización social, y en las propuestas para orientar nuestro proyecto de nación.

Es claro que en las últimas décadas la evolución tecnológica e informática ha transformado las estructuras y relaciones societales. Las redes sociales han creado canales de comunicación directos entre autoridades y

ciudadanos, en donde todos pueden ser escuchados sin necesidad de acudir a oficina alguna o de salir a las calles para manifestarse. Sin embargo, la volatilidad de la tecnología arrastra conceptos y paradigmas, e incluso obliga a actualizar el diseño de diversas instituciones para responder a las dinámicas del mercado.

Un mundo tan cambiante también obliga a la constante reflexión sobre los pilares de la sociedad y sus instituciones. Por ello, el compendio *Jorge Carpizo, para entender y pensar la laicidad*, surgido de la Cátedra Extraordinaria "Benito Juárez" y que representa un esfuerzo editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México, es un documento oportuno para actualizar las interpretaciones sobre el concepto y trascendencia de la laicidad.

El contenido de este libro, al igual que la *Declaración Universal sobre la Laicidad en el siglo XXI*, elaborada por académicos de Canadá, Francia y México, y presentada en 2006, reconoce el vínculo de la laicidad con la no discriminación, la evolución de la democracia y el ejercicio de los derechos fundamentales. Su objetivo es difundir el estudio y conocimiento del concepto de laicidad, entendida como una condición necesaria para la convivencia democrática y plural. Se trata de un esfuerzo por conceptualizar y dimensionar la relevancia del Estado laico en el desarrollo de nuestro sistema democrático. Las contribuciones de los autores de la obra permiten afirmar que el laicismo garantiza la libertad de pensamiento y la no imposición de valores morales particulares; que los dogmas y creencias religiosos no deben convertirse en las reglas del juego social ni en leyes que regulen el comportamiento de individuos libres y racionales.

Desde una perspectiva multidisciplinaria, los autores abordan el tema de la laicidad en 33 ensayos que atienden diversos ámbitos de esta discusión. El compendio ofrece una gran variedad de perspectivas desde donde acercarse al tema de la laicidad: va desde un recorrido histórico por los

orígenes del Estado laico en México, incluidas reflexiones sobre el pensamiento laico de Benito Juárez, sobre el liberalismo y su impacto en la Constitución, hasta tesis y tipologías que permiten comprender el laicismo en el contexto latinoamericano y en la teoría política. Además, el compendio ofrece una perspectiva comparada mediante el estudio del rol de la Iglesia en la definición del Estado y sus instituciones en diversos países.

La colección de textos coordinada por Pedro Salazar Ugarte y Pauline Capdevielle es una obra de incuestionable interés académico y utilidad para el debate político de nuestros días. Con estos ensayos, los autores muestran la vigencia de la discusión sobre la laicidad como un factor adicional para entender el funcionamiento de la democracia mexicana y los retos que plantea en todas las esferas de la vida pública en donde interactúa la relación de la sociedad con el Estado. Más aún, en la obra se proponen alternativas para entender la naturaleza, los orígenes y la condición del Estado laico del siglo XXI.

En síntesis, a lo largo de este libro, viejas y nuevas preocupaciones se entrelazan para subrayar la vigencia de la laicidad en el actual debate sobre el futuro de los sistemas político y democrático, así como de sus instituciones.

Hoy, dar difusión a los planteamientos que motivan y subyacen en el debate público es una tarea necesaria para la participación asertiva en la vida política y para contribuir al desarrollo de nuestra democracia. El vínculo entre laicidad, tolerancia, pluralismo y Estado de derecho demuestra la importancia de la separación entre la Iglesia y el Estado lograda hace más de 150 años y subraya, como se dice en la *Carta laica*, que "la laicidad es fundamento de la libertad y palanca contra la discriminación y, por lo mismo, es una condición que hace posible la convivencia democrática".

LVZ

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

PEDRO SALAZAR UGARTE
PAULINE CAPDEVIELLE

Coordinadores

ESTUDIO INTRODUCTORIO

UN ARCHIPIÉLAGO DE LAICIDADES

PEDRO SALAZAR UGARTE

Oportunidad y contexto

Esta obra se publica en una coyuntura especial para la agenda de la laicidad en el mundo. La afirmación tiene sustento en los hechos concretos. Si pensamos, por ejemplo, en los países de América Latina —y en México en particular—, constataremos una coyuntura sin precedentes en la que el lugar de las religiones y de las Iglesias, destacadamente de la Iglesia católica, en la esfera pública se encuentra a discusión en contextos democráticos. Este hecho inusitado impone desafíos inéditos a los Estados, entre otras razones, porque redefine las estrategias de las instituciones religiosas para incidir en la vida social y, al mismo tiempo, altera la lógica con la que los gobiernos y los representantes populares se posicionan frente a estas instituciones. Ello plantea retos para la agenda laica pero también para los sistemas democráticos en proceso de consolidación. Si pensamos en los países europeos, los retos no son menores, aunque sí distintos porque en esas latitudes la laicidad enfrenta desafíos que provienen, sobre todo, de la asimilación de las olas migratorias de las últimas décadas. Los trabajos reunidos en la *Colección Jorge Carpizo* dan cuenta de los dilemas que enfrenta la laicidad en esas realidades.

Algunos textos hacen referencia a situaciones específicas de países concretos —España, Francia, Italia, Colombia, Argentina, México— y

otros abordan el tema desde miradores más generales, pero, en su conjunto, dan cuenta de problemas que tienen relevancia universal. No obstante ello, en una paradoja aparente, el significado último de los trabajos, el sentido de las lecciones que pueden obtenerse de los mismos y la relevancia práctica de su contenido dependerán de las particularidades de los contextos en los que éstos sean leídos. A mi juicio, ésta es una de las principales bondades de este conjunto de ensayos: los textos contienen tesis con vocación universal, pero arrojan lecciones particulares. Esto puede ilustrarse si pensamos, por ejemplo, en la situación mexicana y de otros países de la región latinoamericana en los primeros años del siglo XXI.

En el año 2012 se reformó la Constitución mexicana para establecer con una fórmula expresa que México es una República —además de representativa, democrática y federal— laica. Con ello se confirmó lo que todo el mundo sabía desde 1917, pero que no se decía con esas palabras en el texto constitucional. El dato es interesante porque, a diferencia de otros países, el Estado mexicano se adscribe abiertamente a la laicidad y niega todo privilegio a cualquier religión o Iglesia. Esto no significa que las libertades (de pensamiento, conciencia, convicciones éticas, religión, etcétera) se encuentren restringidas ni que las religiones se encuentren perseguidas; todo lo contrario, porque la propia Constitución recoge, una a una, dichas libertades y prohíbe las discriminaciones (entre otros motivos) por razones religiosas. Desde esta perspectiva, la Constitución mexicana es un modelo de texto laico en sentido moderno y democrático. Este solo hecho dota de un significado particular las lecciones que provienen de los textos reunidos en esta *Colección* porque, a diferencia de lo que sucede en otros países, en México no existe un privilegio constitucional a favor de la Iglesia católica ni se autorizan subvenciones estatales para ésta u otras organizaciones religiosas.

Sin embargo, en los hechos, al concluir la primera década del siglo XXI, la laicidad en México se encuentra amenazada. Esto es así porque enfrenta embates que provienen desde la realidad social y política y que no dependen ni reparan en lo que dicta la Constitución. De alguna manera, con la democratización del país —que tuvo lugar en las últimas décadas del siglo XX—, las Iglesias en general, pero en particular la Iglesia católica, fueron ampliando su presencia en la esfera pública y ganando la voz en el debate político. Este hecho, que probablemente era inevitable con el proceso democratizador, ha tenido algunas consecuencias jurídicas y prácticas en aspectos sensibles de la vida social. Me detengo de manera sucinta en un caso particularmente ilustrativo que es recordado en algunos de los ensayos de esta *Colección*. Se trata de un ejemplo emblemático por su significado y alcances en contextos que trascienden al mexicano porque atañe a todos los Estados federales en los que la Iglesia católica tiene una presencia dominante.

En 2007, el Poder Legislativo de la Ciudad de México aprobó una serie de modificaciones al código penal local con la finalidad de despenalizar la interrupción del embarazo durante las 12 primeras semanas de gestación. La norma reformada señala que, en la Ciudad de México, el "aborto es la interrupción del embarazo después de la décima segunda semana de gestación" (artículo 144 del código penal de la ciudad). De esta manera, se redefinió el concepto de aborto, despenalizando la interrupción del embarazo hasta la semana décimo segunda y manteniendo la penalización para etapas posteriores.[1] Además, en paralelo, se modificó

[1] "Se impondrá de tres a seis meses de prisión o de 100 a 300 días de trabajo a favor de la comunidad a la mujer que voluntariamente practique su aborto o consienta en que otro la haga abortar, después de las doce semanas de embarazo. En este caso, el delito de aborto sólo se sancionará cuando se haya consumado" (artículo 145 del Código Penal del Distrito Federal —CPDF—).

la Ley de Salud de la ciudad para garantizar los servicios públicos correspondientes.

Con ello, en los hechos, se potenció la esfera de derechos de las mujeres en la Ciudad de México en dos sentidos: por un lado, al permitir a las mujeres que decidan libremente en esta delicada materia, se amplió el ámbito para el ejercicio de su autonomía y, por el otro, dado que la despenalización de la interrupción del embarazo implicó para el gobierno de la capital la obligación de cubrir esta nueva prestación, se ampliaron sus derechos en materia de salud. Si observamos el caso desde el mirador que nos convoca, además es atinado sostener que estas reformas tuvieron como uno de sus motores principales el compromiso con la laicidad estatal del entonces gobernante de la ciudad y de los legisladores que la aprobaron.

De hecho, al aprobar las modificaciones legales correspondientes, los gobernantes y representantes populares tuvieron que enfrentar las amenazas y descalificaciones de algunos jerarcas de la Iglesia católica mexicana. El vocero de la Arquidiócesis de México, Hugo Valdemar, advirtió a los diputados de la capital que "en el momento de votar en favor del aborto, los legisladores que sean católicos serán excomulgados. Para ello no se requiere trámite alguno". Y, para reforzar su advertencia, el Episcopado publicó un documento denominado "Aclaración sobre la excomunión" con el párrafo siguiente:

> Quien legisla a favor del aborto, quienes lo promueven y trabajan para hacerlo realidad, quien lo induce u obliga a la mujer a abortar, el médico, enfermera o persona que lo realiza y la mujer que lo lleva a cabo reciben la pena de la excomunión. No es un castigo que hoy inventó la Iglesia, es la norma vigente de la misma que entró en vigor en 1983.

La amenaza, obviamente, sólo es relevante para los creyentes de esa Iglesia porque carece de cualquier sentido para quienes no lo son. Pero podemos suponer que constituye una coerción moral potencialmente efectiva para los católicos. Además, conlleva una estigmatización social de peso en una sociedad mayoritariamente católica como la mexicana. Pero esa reacción —esperable mas, al menos en el México moderno, inusitada— fue sólo la dimensión retórica de una operación política mucho más delicada. En respuesta a las reforma de la Ciudad de México, la Iglesia católica impulsó una serie de contrarreformas constitucionales en el ámbito estatal. En alianza con el Partido Revolucionario Institucional (y, según los contextos, con otras fuerzas políticas), logró modificar las Constituciones de la mitad de los estados del país para proteger el derecho a la vida "desde la concepción hasta la muerte natural".

En consonancia con esas modificaciones constitucionales, algunas de las entidades federativas en las que tuvieron lugar reformaron sus códigos penales o, simplemente, mantuvieron las regulaciones penales vigentes en la materia. El caso es que, mientras en el Distrito Federal la interrupción del embarazo se legalizó, en la mitad del país, esa misma acción fue objeto de una criminalización renovada. De hecho, existen cientos de mujeres encarceladas por la comisión (en algunos casos incluso involuntaria) de abortos. De esta manera, además de socavar el principio de la laicidad, la alianza entre la Iglesia y los legisladores estatales convirtió al federalismo en un instrumento para romper el principio de igualdad en derechos. Ahora, en México, la decisión de interrumpir un embarazo constituye, al mismo tiempo, el ejercicio de un derecho garantizado legalmente en la ciudad capital y un delito penalmente sancionado en otras entidades federativas.

A la luz de estos hechos, los textos de la *Colección Jorge Carpizo* que tratan el tema de la igualdad, de la discriminación o de los derechos sexuales y reproductivos, aunque se hayan escrito pensando en otras realidades, adquieren en México un significado especial. Lo cierto, de hecho, es que este asunto —más allá de su relevancia específica— refleja el clima de reblandecimiento de la laicidad en el país. El Estado laico mexicano ha perdido defensores y, paradójicamente, algunos de sus detractores más relevantes provienen —como ya se adelantaba— de gobiernos del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que en otros tiempos era un bastión de la laicidad mexicana. El dato es relevante porque anuncia un debilitamiento de las barreras de contención institucionales ante los intentos de la Iglesia dominante para ampliar su esfera de incidencia. Veamos algunos ejemplos concretos que evidencian esta situación.

En los primeros meses de 2013 —al poco tiempo de que el PRI regresara al gobierno nacional—, tres gobernadores realizaron las siguientes acciones de abierta índole religiosa. En abril de ese año, el gobernador de Chihuahua, César Duarte, se consagró a su persona y a su entidad al Sagrado Corazón y a la Virgen María. Sus palabras, pronunciadas en un local de la Universidad Autónoma de Chihuahua ante más de 10 mil personas, merecen citarse en extenso:

> Yo, César Duarte Jáquez, me consagro a mí mismo, a mi familia, a mi servicio público en la sociedad. Pido al Sagrado Corazón de Jesús que escuche y acepte mi consagración, que me ayude a la intercesión del inmaculado corazón de María. Le entrego a Dios y a su divina voluntad todo lo que somos, todo lo que tenemos en el estado de Chihuahua. Le pido perdón a Dios por todo lo que ha sucedido en el estado de Chihuahua en el pasado, le pido que nos ayude a cambiar todo lo que no sea de él. Yo, César Duarte,

declaro mi voluntad delante de Dios, delante de los señores obispos y de mi pueblo. Amén.

Algunos días antes, el gobernante de Veracruz, Javier Duarte —también del Partido Revolucionario Institucional—, acudió y participó activamente en una ceremonia de consagración de su entidad celebrada por un obispo católico en la catedral de la capital veracruzana. Semanas después, en mayo de ese año, el gobernador del Estado de México, Eruviel Ávila, hizo pública una misiva firmada de su puño y letra y dirigida al papa Francisco en la que, entre otras cosas, le decía lo siguiente: "En ocasiones, Dios nos pone pruebas muy difíciles y como seres humanos nos corresponde estar a la altura con fe y entereza [...] le ruego humildemente, como gobernante y sobre todo como hombre de fe, que pida usted por los fallecidos, sus deudos y los sobrevivientes heridos".

A esos hechos pueden sumarse otros, como la solicitud realizada por el Partido del Trabajo —organización política de izquierda que apoya al líder político Andrés Manuel López Obrador— y el Partido Acción Nacional —partido de derecha que gobernó el país entre 2000 y 2012— para que el obispo de la ciudad de Durango, Héctor González Martínez, bendijera su alianza política sellada bajo la leyenda: "Proclama a favor de la vida". Se trata de cuatro ejemplos locales y puntuales, pero que, en lo individual y en su conjunto, dan muestra de un retroceso histórico que amenaza la laicidad en el país y que dotan de especial significado en el México actual la lectura de los trabajos de la *Colección Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*. Un retroceso que, como enseñan estos ensayos, podría estar grávido de consecuencias nocivas para las libertades y la democracia mexicana.

Esto que vale para México es todavía más palpable en otros países del continente americano. La utilización de discursos y símbolos religiosos por parte de la clase política de diversos países latinoamericanos —emblemáticamente de los que se denominan Estados con gobiernos progresistas, como Venezuela, Ecuador y Bolivia— es moneda corriente en la primera década del siglo XXI. Basta con recordar las manifestaciones de duelo público, enmarcadas en contextos religiosos, que precedieron y siguieron a la muerte del presidente venezolano Hugo Chávez Frías, en marzo de 2013. En esa ocasión, los llamados a la oración, la celebración de ceremonias religiosas y las aclamaciones públicas a Dios contagiaron prácticamente a todos los mandatarios de la región. Hasta el presidente uruguayo, José Mujica, tupamaro y ateo declarado, promovió la organización de una misa para pedir por la salud del comandante enfermo.

El hecho es que en muchos países de América Latina, la participación política de algunos líderes religiosos cierra una mancuerna con el uso cotidiano de la religión por parte de los gobernantes. Con ello, la laicidad se desfonda por partida doble. Así que la lectura de los trabajos reunidos en esta *Colección,* a la luz de esas realidades políticas y sociales, tiene un significado contextualmente determinado. Sobre todo si pensamos que la laicidad —tal como proponen algunos autores de esta obra— no sólo es un diseño institucional en el que las instituciones estatales y las religiosas se encuentran formalmente separadas, sino también es un proyecto cultural orientado por el antidogmatismo y fundado en la tolerancia. Así que los trabajos de esta *Colección* tienen un significado especial en este momento para nuestros países. Esto vale para los textos que privilegian el enfoque teórico o histórico como para aquellos que observan una realidad concreta —sin importar cuál sea ésta— porque los dilemas

y problemas contenidos en los mismos nos dicen mucho sobre los retos que todos encaramos.

Pensemos finalmente en un caso coyunturalmente especial como el de Argentina. La Constitución de este país, en su artículo 2, contempla una premisa opuesta a lo que hemos visto en el caso mexicano: "El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano". Con ese solo hecho, como advierten algunos de los autores que han tomado ese país como punto de referencia, la laicidad en Argentina se encuentra sitiada. Si a ello le sumamos que, en 2013, el cardenal Jorge Mario Bergoglio, oriundo de esas tierras, se convirtió en el primer papa latinoamericano en la historia de la Iglesia católica, las cosas se complican. Conviene recordar que, antes de convertirse en Francisco, Bergoglio era un férreo opositor de los gobiernos del matrimonio Kirchner-Fernández y de su agenda (autodenominada) progresista. A pesar de ello, como prueba de que la laicidad es un proyecto endeble, tanto la presidenta como la mayoría de sus seguidores festejaron públicamente el inesperado nombramiento. Con ello se desencadenó una ola de religiosidad pública demoledora para la agenda de las libertades laicas en el país austral.

Esa ola se ha extendido a los países colindantes y puede significar un retroceso histórico para la laicidad latinoamericana. Por lo mismo, es sumamente oportuno presentar la *Colección Jorge Carpizo* en este momento. La solidez intelectual de los trabajos que la componen, su estilo divulgativo pero riguroso y la inteligencia de las reflexiones contenidas en los mismos son una bocanada de oxígeno para la agenda laica. Se trata de un conjunto de ensayos *para entender y pensar la laicidad* y, en esa medida, para comprender las conexiones entre este activo de la modernidad y nuestras libertades, nuestra convivencia pacífica, nuestras democracias.

Los textos: una mirada al conjunto

Los textos que componen esta *Colección* son el producto de una iniciativa que surgió en 2012 y, como los lectores podrán constatar, reúne los esfuerzos de académicos e intelectuales —mujeres y hombres— de Argentina, Colombia, España, Francia, Italia y México. La idea que nos propusimos fue la de convocar plumas reconocidas en diferentes campos de estudio para invitarlas a enfrentar el tema de la laicidad desde enfoques diferentes. Nos parecía que el tema ameritaba una problematización amplia con una perspectiva multidisciplinaria y una contextualización contemporánea. Pensar la laicidad —desde la historia, la teoría política, la filosofía, el derecho, la sociología, la ciencia, la religión, la política— en el siglo XXI fue la directriz general que propusimos a las personas que invitamos y que elegimos por su trayectoria y área de especialidad.

La respuesta fue entusiasta y gratificante como lo demuestra la baraja con los nombres de los autores y, sobre todo, el contenido de los ensayos. Cada texto ofrece una aproximación original y rigurosa sobre la laicidad y su vinculación con otros temas y conceptos y, en su conjunto, la *Colección* despliega cuestiones y problemas de trascendencia y relevancia indiscutibles. Después de la lectura del conjunto, queda la certeza de que nos hemos adentrado en un ámbito de estudio que está imbricado en aspectos nodales de la convivencia humana. Las ideas que ofrecen los ensayos —que, en todos los casos, tienen como pivote al concepto de la laicidad— nos recuerdan que el tema conlleva implicaciones filosóficas, morales, políticas y sociales de relevancia crucial para nuestras sociedades.

La laicidad —como ya se adelantaba—, en estos trabajos, no emerge solamente como un diseño jurídico en el que las instituciones estatales y

religiosas se mantienen a distancia y conservan una recíproca autonomía, sino que se presenta como un proyecto político e intelectual con una dimensión axiológica. Por lo mismo, tiene trascendencia en múltiples esferas de la vida colectiva. La formación académica e intelectual de quienes participan en la obra confirma la amplitud de alcances del tema que nos ocupa e interesa. Una mirada "a vuelo de pájaro" del conjunto permite constatar este atributo virtuoso. A continuación no ofreceré un resumen de los ensayos reunidos sino solamente un repaso a los temas y enfoques que los distinguen.

Los ensayos de Patricia Galeana ("El pensamiento laico de Benito Juárez")[2] y de Ernesto Bohoslavsky (laicidad en América Latina) demuestran que la laicidad es algo más que un concepto con proyección política porque, desde una perspectiva histórica, nos recuerdan que la afirmación de esta agenda en México y en el continente americano fue el resultado de procesos políticos, sociales y culturales complejos, oscilantes y no siempre lineales.

Galeana abre la colección con un lúcido ensayo en el que contextualiza el pensamiento de Benito Juárez, los orígenes del Estado laico en México y su consolidación por medio de las leyes de Reforma. Bohoslavsky, por su parte, traza rutas en las que la mirada del historiador alterna con la del estudioso de la cultura para conducirnos por las sendas que recorrieron las creencias religiosas —no sólo el catolicismo— en nuestro continente desde 1810 hasta la fecha.

Una perspectiva similar es la que adopta Carlos Martínez Assad (laicidad y educación) en su atractivo ensayo orientado a indagar la evolución del tema en un ámbito particularmente sentido —y polémico— como lo es el de la educación. Para cumplir su objetivo, Martínez Assad entreteje

[2]En lo que sigue referiré cada uno de los trabajos mencionando a su autor(a) y la temática medular de los mismos pero sin reproducir sus títulos específicos.

las dotes del sociólogo con el oficio del historiador. Lo hace, además, adoptando una perspectiva comparada para mostrar las conexiones entre las revoluciones francesa y mexicana a contraluz de los procesos de secularización de ambas sociedades. Su trabajo, de hecho, engarza con el trabajo de Roberto Blancarte ("La construcción de la República laica en México") en el que, de nueva cuenta y con similar destreza, la historia y la sociología hacen alianza para narrar el proceso que condujo a la definición de México como una República laica, enmarcado en un interesante juego de distinciones entre diferentes maneras de concebir la laicidad, con lo que se dota de significado teórico a cada una de las etapas de ese apasionante proceso y con algunas sugerentes lecciones y advertencias hacia el futuro, que aparecen como colofón y valen para nuestro país, pero pueden replicarse en otras latitudes.

En otros trabajos, se adopta un enfoque preponderantemente teórico con vocación por el análisis conceptual y la referencia al pensamiento de los clásicos. Es el caso de los textos de Michelangelo Bovero (el concepto de laicidad), Ermanno Vitale (laicidad y teoría política) y Andrea Greppi ("Laicidad y relativismo"). Estos ensayos, junto con los de Faviola Rivera (laicidad y liberalismo), Rodolfo Vázquez ("Democracia y laicidad activa") y Luis Salazar Carrión (laicidad y política), constituyen el corpus teórico de la *Colección* y, en esa medida, probablemente son los textos más universales del conjunto.

En estos ensayos teóricos, la noción de laicidad aparece vinculada con otras nociones, como democracia, deliberación pública, razón crítica, tolerancia, y antidogmatismo, fundamentalmente. Las relaciones, las vinculaciones, las implicaciones y las tensiones entre estos conceptos se decantan de diferentes maneras según las concepciones y los énfasis de los diferentes autores, pero, en todos los casos, aparecen como ineludi-

bles. Se trata de seis ensayos escritos por filósofos de la política y/o del derecho que, sin abandonar la perspectiva amplia que distingue esos quehaceres intelectuales, mantienen una mirada hacia la realidad y abordan los dilemas que la laicidad enfrenta en su dimensión política, jurídica y social. Así que valen por partida doble: ostentan rigor teórico pero conservan una vocación práctica.

Dos ensayos militantes, sólidos y comprometidos cada uno con su enfoque particular, son los de Hugo Seleme (laicidad y catolicismo) y Marcelo Alegre (laicidad y ateísmo). Ambos, en mutuo contraste y complementariedad por oposición, invitan a la reflexión y conducen por la senda de la polémica. Son dos ensayos controvertidos en sí mismos —de hecho, ambos autores se proponen polemizar con otras concepciones contrapuestas a las suyas— pero, sobre todo, polémicos si los leemos en pareja porque muestran maneras diferentes de concebir la laicidad y porque despliegan de manera comprometida y honesta convicciones personales opuestas en materia de creencias. Lo mismo vale para el texto de Raphaël Liogier que se aproxima al tema de las relaciones entre la laicidad y la ciencia en la modernidad asumiendo una postura abiertamente crítica al modelo republicano de la laicidad en Francia y contrastando la imagen europea del islam con la del budismo. Se trata de un texto polémico que confirma la riqueza y pluralidad de los trabajos recogidos en esta obra.

Estos trabajos, al igual que el trabajo de Jean-François Bayart (laicidad e Islam), que ofrece una visión docta y polémica sobre las interpretaciones y simplificaciones con las que suele interpretarse la relación entre el Islam y la laicidad, enfrentan la compleja relación entre el pensamiento laico y las convicciones éticas y religiosas. Se trata de tres trabajos que invitan a la reflexión sobre cuestiones fundamentales que

nos recuerdan que las religiones o el ateísmo tienen una dimensión privada pero también una dimensión pública. La interacción de estas dos dimensiones —como nos recuerdan éstos y otros ensayos— es el nicho en el que cobra relevancia la laicidad. Por eso es necesario detenerse a pensar el tema tanto desde la perspectiva de las creencias y los creyentes como desde el punto de vista del ateísmo y la crítica a las religiones. Después de todo, se trata de enfoques legítimos que están destinados a convivir en las sociedades modernas.

Trabajos sólidos desde la perspectiva teórica, deliberadamente controvertidos en su aproximación al tema y volcados sobre contextos y problemas prácticos, son los de Laura Saldivia (laicidad y diversidad) y Julieta Lemaitre ("Laicidad y resistencia"). Se trata de dos textos comprometidos —a favor de la igualdad robusta y de los derechos humanos—, distintos en su enfoque pero con una sintonía profunda. Los dos ensayos se encuentran exhaustivamente documentados y se orientan a denunciar obstáculos prácticos de estirpe religiosa a la agenda igualitaria. El trabajo de Lemaitre documenta los intentos de la Iglesia católica por capturar al derecho y modelar según sus dogmas la regulación en materia de derechos sexuales y reproductivos; el de Saldivia evidencia las esferas en las que la agenda de esa Iglesia se traduce en discriminaciones particularmente sentidas para algunos grupos desaventajados.

Estos ensayos, junto con el interesante y sugerente trabajo de Juan Vaggione (laicidad y sexualidad), conducen a la agenda laica por un campo de especial complejidad: el de la sexualidad en sus diferentes manifestaciones, expresiones, orientaciones y preferencias. El texto de Vaggione es un recordatorio de las maneras en las que interactúan la política, la religión y la sexualidad en el mundo contemporáneo y, en esa medida, en su fresco de los dilemas que circundan a los movimientos

feministas y por la diversidad sexual. En este sentido, es un texto que dialoga con los trabajos de Saldivia y Lemaitre y que, desde un enfoque distinto, los complementa. En su conjunto, dan cuenta de los desafíos que enfrenta la laicidad en uno de los ámbitos que mayores resistencias —jurídicas, políticas y sociales— genera.

La *Colección* también contiene ensayos que privilegian un enfoque jurídico para tratar problemas y dilemas de relevancia permanente. Son los casos del interesante y entretenido trabajo de Roberto Saba ("Laicidad y símbolos religiosos"), del documentado y polémico ensayo de Diego Valadés ("Laicidad, símbolos y entorno cultural"), del riguroso e ilustrativo cuaderno de Leonardo García Jaramillo ("Laicidad y justicia constitucional") y del pormenorizado y exhaustivo texto de Alfonso Ruiz Miguel (laicidad y Constitución). Las conexiones entre las normas, los argumentos jurídicos, la historia y los dilemas prácticos son los ejes de estos ensayos imprescindibles. Éstos no son los únicos trabajos que hurgan en el derecho, la importancia de los símbolos y —en tres casos— las decisiones de los tribunales, pero sí los que utilizan ese enfoque como medio específico. Lo interesante es que logran asumir esta perspectiva y, al mismo tiempo, trascender el mundo del derecho. Se trata de ensayos ágiles y atractivos que ofrecen un acercamiento al tema desde una perspectiva clave para la agenda laica —el mundo de las normas y de las decisiones jurídicas— pero a través de ejemplos, anécdotas y dilemas cautivantes para un público amplio.

Algo similar sucede con el trabajo de Valentina Pazé (laicidad y sociedad civil), que indaga los significados que pueden adquirir los símbolos religiosos usados como vestimenta y cuestiona los límites de la intervención estatal en este sensible terreno. Sus reflexiones, con fuerte sustento teórico, retoman los debates y las decisiones políticas en Francia

en las últimas décadas, y se articulan en los pliegues que unen la política con el derecho y con los derechos. El texto de Pazé debe leerse a contraluz de los trabajos de Jesús Rodríguez Zepeda ("Laicidad y discriminación"), de Paulina Barrera (laicidad y minorías religiosas) y de Daniel Gutiérrez ("Laicidad y multiculturalismo") porque, de alguna manera, son ensayos complementarios.

Rodríguez Zepeda, con capacidad pedagógica y un estilo puntilloso, explora el tema de la discriminación en contextos de pluralismo religioso teniendo a México como contexto de referencia; Paulina Barrera aborda, con una perspectiva comparada y tesis polémicas, el delicado tema de los derechos de las minorías religiosas en el campo educativo; Daniel Gutiérrez logra la difícil tarea de entrelazar las nociones de diversidad, tolerancia y laicidad en contextos multiculturales. De esta forma, en su conjunto los cuatro trabajos abren y cierran un círculo de problemas y dilemas profundamente vinculados que tienen relevancia práctica de indiscutible actualidad. Esto vale no sólo en los contextos latinoamericanos —desde siempre caracterizados por una composición social multicultural— sino también, como los textos acreditan fehacientemente, en la Europa del siglo XXI y, en general, en el mundo en su conjunto.

Existen tres trabajos que giran sobre otro tema crucial para la agenda de la laicidad: la libertad religiosa. Sin embargo, lo hacen desde perspectivas diferentes y a veces complementarias pero no siempre coincidentes. El ensayo de Pierluigi Chiassoni ("Laicidad y libertad religiosa") privilegia un enfoque general y teórico para abordar el tema; el trabajo de Miguel Carbonell ("Laicidad y libertad religiosa en México") se inclina por la veta legal y analiza el tema desde la perspectiva de su evolución en nuestro país; y, el tercero, de José María Serna de la Garza ("Laicidad y derecho internacional de los derechos humanos")

adopta una perspectiva normativa de derecho comparado y, sobre todo, de derecho internacional.

Los ejes y tejes de esos ensayos, en lo singular y en su conjunto, problematizan las implicaciones y tensiones entre diferentes maneras de concebir la laicidad y diversas concepciones de lo que debe entenderse por libertad religiosa. De esta manera ofrecen un mapa para orientarse en ese resbaloso terreno que, como es públicamente notorio, está en el centro de la agenda política —por lo menos— de la Iglesia católica. De ahí el valor especial de estos trabajos sólidos y comprometidos que nos permiten, por un lado, identificar la génesis y las características de dicha libertad, por el otro, dotarla de contexto en el marco de la laicidad y, finalmente, identificar los límites legítimos que conlleva su ejercicio en las sociedades democráticas.

Por su temática y enfoques, estos ensayos se concatenan con el trabajo de Pauline Capdevielle (laicidad y libertad de conciencia) en el que, partiendo de la conceptualización de la libertad de conciencia y de su relación con diferentes modelos de laicidad, indaga —desde una perspectiva teórica pero con aterrizaje en situaciones prácticas— cuáles son los alcances legítimos de la objeción de conciencia. Los ejemplos que utiliza para tratar el tema —el caso de los testigos de Jehová ante las ceremonias cívicas en las escuelas y el de Paulina, una niña violada a la que se le impidió abortar— están contextualizados en México, pero valen para cualquier realidad. De nuevo es un ensayo sólido en lo teórico, dinámico en su estructura y con dos interesantes "cables a tierra".

Dos ensayos se colocan en un mirador de largo aliento y, con sustento teórico y visión histórica, reconstruyen procesos que permiten identificar conexiones y diferencias entre la laicidad y la secularización. Se trata de los ensayos de Felipe Gaytán (laicidad y modernidad) y de Ana

Teresa Martínez ("Laicidad y secularización"). Su particularidad reside en que optan por el mirador de las ciencias sociales, con lo que logran también un enfoque universalista. El papel de las religiones en la sociedad a lo largo del tiempo, el sentido y significado de los procesos de secularización y su vinculación con la agenda de la laicidad son los ejes cardinales de estos trabajos, enriquecidos con datos históricos, citas académicas e, incluso, referencias literarias.

La lectura de los trabajos de Gaytán y Martínez amplía el marco en el que se ubica la agenda de la laicidad. Con ello contribuyen a contextualizar las vicisitudes prácticas que dotan de sentido político y social a nuestro tema. Las problemáticas en esta dimensión concreta son palpables en ámbitos específicos como la política o la comunicación. De estos temas tratan el exhaustivo ensayo de Jesús Orozco ("Laicidad y elecciones") y el documentado y agudo trabajo de Raúl Trejo Delarbre (laicidad y medios de comunicación"). Los dos trabajos centran su atención en cuestiones que tienen relevancia práctica en nuestras democracia y que, en esa medida, impactan directamente en nuestras vidas. Se trata de una baraja de reflexiones que nos recuerda que la laicidad es un argumento que reviste un interés teórico, convoca a una mirada histórica, tiene una dimensión axiológica, etcétera, pero, ante todo, constituye una condición básica para que la convivencia democrática sea posible. Es decir, constituye el fundamento de una conquista política de la modernidad y ello no es poca cosa.

Una visión laica de la laicidad

La decisión de convocar autores con formaciones diversas se explica porque la laicidad es un tema con una multiplicidad de aristas que merecían ser abordadas. Es un rasgo distintivo de la *Colección Jorge Carpizo*

que ya ha sido mencionado. Pero no se había resaltado que también se optó por invitar autores que conciben la laicidad de diferente manera, que no comparten la misma ideología y que incluso difieren en la relevancia que le otorgan al tema en su dimensión práctica. Estas diferencias teóricas y políticas emergen en diversos ámbitos y en múltiples direcciones. Vale la pena advertir cuáles son algunos de esos terrenos de disputa porque nos muestran la complejidad del asunto y, de paso, la riqueza del conjunto de ensayos que integran la *Colección*.

1. Un campo de debate —me temo que inevitable— es el de las definiciones. Se trata de un terreno de discusión abierto por varias razones. Una de ellas es que —como ya adelantábamos— el término alude tanto a un modelo teórico como a un proyecto político. En el primer caso la laicidad se presenta como concepto que implica otros conceptos y que se propone como toma de postura intelectual y como una concepción de la política y de la sociedad. Obviamente, no existe un acuerdo generalizado sobre cuáles son esos conceptos implicados por la agenda de la laicidad ni cuáles son las características que deben distinguir al proyecto de sociedad fundada en esta idea.

Lo único que podemos afirmar con certeza es que, como modelo teórico, la laicidad constituye un proyecto intelectual que incorpora y promueve un determinado acervo de principios que dan carta de identidad a la diversidad y a la pluralidad. Desde esta perspectiva, el pensamiento laico constituye una "visión del mundo" en la que, en una aparente paradoja, hay espacio para múltiples "visiones del mundo", en ocasiones encontradas. A eso se refiere Bobbio cuando sostiene que la laicidad, "al

no encarnar una cultura específica, constituye la condición que hace posibles todas las culturas”.[3]

La idea bobbiana es sugerente, pero no nos sirve para cerrar las disputas sobre cuáles son las notas características de esa cultura. La discusión no es irrelevante porque determina qué implicaciones conlleva afirmar la laicidad y cuáles son las relaciones entre este concepto y los fenómenos religiosos (e incluso los ideológicos). De hecho, algunas voces han intentado introducir una distinción —entre laicos y laicistas— con la finalidad de reivindicar que la verdadera laicidad es aquella que resulta, por decirlo de alguna manera, deferente con las religiones y hospitalaria con las Iglesias. El “laicismo” encarnaría una actitud intolerante, jacobina y antirreligiosa, mientras la “laicidad” designaría una actitud positiva y abierta hacia el fenómeno religioso.

No es menor el hecho de que esta distinción haya sido introducida por la Iglesia católica. En 1925, con la Encíclica *Quas primas,* Pio XI afirmó lo siguiente: “la peste de nuestra época (*la peste dell'etá nostra*) es el llamado laicismo, con sus errores y sus impíos incentivos” y advertía a

> las naciones que el deber de venerar públicamente a Cristo y de obedecerlo no sólo corresponde a los privados, sino también a los magistrados y a los gobernantes, exigiendo su real dignidad que toda la sociedad se uniforme a los mandatos divinos y a los principios cristianos.[4]

Más adelante, en 1960, la propia Iglesia, en la *Lettera pastorale al clero dell'episcopato italiano,* afirmaría que el laicismo es el origen del marxismo y del naturalismo y lo cataloga como una

[3] *Cfr.* Bobbio, 1978: 20.
[4] Citado por Pianciola (Parolechiave, 2005: 61-80).

> difusa mentalidad actual, [...] una mentalidad de oposición sistemática y alarmista contra toda influencia que la Religión en general y la Jerarquía católica en particular pueda ejercer sobre los hombres, sobre sus actividades e instituciones.[5]

De esta manera, la propia Iglesia sentó las bases para una distinción que todavía utilizan algunos para descalificar las posiciones laicas que adoptan una postura crítica frente a la religión y que otros —sobre todo estos últimos— rechazan por considerarla falaz. Esta discusión reaparece de múltiples maneras y con diferentes perspectivas en varios de los ensayos de la *Colección*.

2. En su dimensión institucionalizada, como proyecto político, la laicidad es una agenda menos controvertida, pero no está exenta de disputas. En términos generales se traduce en normas e instituciones orientadas a articular la separación entre el Estado y las organizaciones religiosas. "A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César" reza el lugar común más referido para aludir el tema. Lo cierto es que, formulada de esta manera, la laicidad parecería ser un proyecto político relativamente simple. Sin embargo, también en este ámbito existen debates y cuestiones controvertidas. El problema es que existen maneras diversas para operar dicha separación y esquemas distintos de autonomía y/o sometimiento entre las instituciones políticas y las religiosas.

No es lo mismo, por ejemplo, procurar la recíproca autonomía entre las instituciones estatales y las religiosas que fomentar un esquema en el que las segundas estén sometidas al imperio de las primeras. Y tampoco es igual la manera en la que opera la separación que implica la laicidad

[5]*Cfr. Osservatore Romano*, 15 de abril de 1960. Citado por Tortarolo, 1998.

cuando ésta se articula en un Estado en el que existe una Iglesia dominante o hegemónica que cuando se implementa en un Estado en el que existe una amplia pluralidad de religiones, creencias o Iglesias. De hecho, la laicidad tendrá significados diferentes cuando la pensamos como un proyecto político ante las Iglesias que cuando lo hacemos ante las religiones, entendidas éstas como las creencias que tienen las personas sobre cuestiones trascendentes.

Según Edoardo Tortarolo, el significado moderno del concepto, asociado con esta dimensión política e institucional, y orientado a la finalidad de separar el poder político del poder religioso, comenzó a fraguarse en la Edad Media con los enfrentamientos entre el papado y el imperio.[6] Desde esta óptica, se trataría de un proyecto que emerge en contextos en los que existe una Iglesia hegemónica. Sin embargo, el mismo autor nos recuerda que la Reforma protestante fue un acontecimiento histórico —con efectos religiosos, políticos, económicos y sociales— determinante para consolidar al proyecto de la laicidad. Así las cosas, entonces, también se trata de un modelo de organización orientado a administrar la pluralidad religiosa.

La ruptura de la unidad religiosa —según el propio Tortarolo— no sólo implicó un debilitamiento para la Iglesia católica sino que, en los países que adoptaron la reforma, comenzó la afirmación de dos principios: "que la conciencia no puede someterse con la fuerza; en segundo lugar, que la Iglesia es una institución de naturaleza espiritual, sin poder jurisdiccional, diferente al poder político y subordinada al mismo".[7] La laicidad, entonces, se fue articulando en diversas direcciones: una que

[6]*Ibidem*: 12. Diversos autores sostienen que fue un papa, Gelasio I, con la teoría de las Dos Espadas, el primer promotor de la separación entre el Estado y la Iglesia.

[7]*Ibidem*: 16.

implica la creación de instituciones estatales para salvaguardar la libertad de conciencia y religión; otra que se orienta a garantizar que ninguna Iglesia o religión colonicen la vida política y social, por lo que las somete por igual a la legislación civil. En esta versión primigenia se encuentran las tesis de autores liberales como John Locke y sus cartas sobre la tolerancia.

En términos contemporáneos, estas premisas se traducen en la observancia de algunos principios concretos con implicaciones políticas e institucionales. Ésta es la tesis —que yo comparto— de un autor de la colección, Pierluigi Chiassoni, quien en un ensayo diferente al que aquí publicamos ha sostenido que, en un Estado laico, las creencias religiosas deben ser consideradas como un hecho privado y las asociaciones religiosas deben ser consideradas como asociaciones privadas como todas las demás. Sobre esa base, Chiassoni, enumera los siguientes principios en los que se decreta la dimensión institucional de la laicidad:[8]

1. Principio de la neutralidad negativa del Estado (Principio de no intervención negativa) que implica que, salvo algunos casos extremos, el Estado no debe prohibir actos de culto, individuales o de grupo, en aras de garantizar la libertad religiosa de las personas.
2. Principio de la neutralidad positiva del Estado (principio de no-intervención positiva) que "impone al Estado omitir cualquier ayuda o subvención, directa o indirecta a favor de las religiones y sus organizaciones".[9]

[8] *Cfr.* Chiasoni, 2007: 143-170.
[9] *Ibidem*: 148.

3. Principio de la libertad de apostasía que "establece la igual dignidad jurídica del ateismo".[10]
4. Principio de neutralidad de las leyes civiles frente a las normas morales religiosas que "impone la separación entre derecho y normas éticas normativas religiosas".[11]

Es atinado afirmar que cuanto estos cuatro principios se encuentran debidamente garantizados, estamos ante un Estado laico en sentido pleno. Un Estado que no prohíbe ni persigue las religiones; que no subvenciona ni ofrece tratos preferenciales a las Iglesias (entiéndase: a ninguna de ellas); que respeta en igualdad de condiciones a los creyentes de las diferentes religiones y a los no creyentes (agnósticos, ateos, apostatas, etcétera) y que garantiza la laicidad del derecho. Sin embargo, como suele suceder con todos los modelos teóricos, la distancia entre los principios y la realidad existe. En algunos países, de hecho, es relevante. Piénsese, por ejemplo, en Estados como Inglaterra que cuentan con una religión oficial; en España e Italia, en donde la Iglesia tiene privilegios jurídicos, económicos y políticos; en Suecia, en donde los ministros religiosos cobran en la nómina estatal; en Argentina, cuyo gobierno, como hemos visto, profesa constitucionalmente la religión católica; en Estados Unidos, en donde las referencias a Dios y a la religión son cosa de todos los días en el debate público y específicamente político; y así sucesivamente. En estricto sentido, entonces, si nos tomamos en serio los principios propuestos por Chiassoni, no se trata de Estados laicos. Esta sola afirmación da cuenta de la existencia de otro nicho de discusión.

[10]*Ibidem*: 149.
[11]*Idem*.

3. Detrás del difícil y tenso proceso histórico de separación entre las esferas política y religiosa —que fue afirmándose de manera desigual, asincrónica y asimétrica en los diferentes países, en un primer momento, europeos—, descansa un conjunto de tesis e ideas que, en su mayoría, son producto del pensamiento que llamamos ilustrado. Éste es otro terreno de deliberación entre los estudiosos de la laicidad. Las referencias posibles son múltiples y van desde autores como Dante, Guillermo de Ockam o Marsilio de Padúa;[12] pasan por los pensadores *libertinos* dentro de los que podemos contar a Montaigne, Charron, Pomponazzi, Machiavelo y Giordano Bruno;[13] algunos promotores de la idea de soberanía, como Bodin o Hobbes; los primeros liberales, como J. Locke y P. Bayle; hasta llegar a Voltaire o Beccaria, ya en el siglo XVIII. Como puede observarse, la baraja es amplia y, por lo mismo, controvertida.

Lo cierto es que, como suele pasar en la sedimentación del significado de los grandes conceptos de la política, en el caso de la laicidad los cruces entre la historia del pensamiento y la historia de las instituciones políticas han sido frecuentes y, en algunos momentos, determinantes. Los ensayos de esta *Colección* dan prueba de ello por partida doble: porque recuperan —ya sea para aprovecharlas o también para cuestionarlas— las tesis de algunos de los autores que han dado forma a la idea y porque, de alguna manera, se presentan como acervo intelectual para el proyecto laico en el siglo XXI. Esta *Colección* constituye una aportación intelectual invaluable para seguir pensando, entendiendo y argumentando la laicidad.

[12] *Cfr. Dialogus Inter. Magistrum el discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, I, II, 22. Referido por Abbagnano, 2001: 624-626 (nueva ed., acualizada por G. Fornero, Turín, Utet).

[13] *Cfr.* Pompeo Faracovi, 1977.

4. Otro ámbito de disputas en torno al tema de la laicidad es el de las relaciones que existen entre el concepto —en su calidad de modelo teórico pero, sobre todo, en su proyección política— y diversos derechos humanos relacionados con la misma. Los debates, como dan cuenta algunos de los ensayos de la *Colección*, atañen tanto a la agenda de la igualdad como a la de las libertades. La laicidad se presenta como el contexto de oportunidad o la condición de posibilidad para que diversos derechos fundamentales sean garantizados y, al mismo tiempo, como límite al ejercicio de los mismos. La definición que se adopte de la laicidad y el tipo de Estado laico que se promueva jugarán un papel muy relevante en este ámbito de discusión porque delinearán el tipo de vinculaciones y tensiones que se establecen con los derechos.

Desde el punto de vista de la igualdad, tenemos que la laicidad es un proyecto incluyente que reconoce el derecho a la diferencia y, por lo mismo, que otorga carta de identidad a la pluralidad. Esto vale en específico para el ámbito religioso, pero en realidad se proyecta en un sentido más amplio hacia el campo de las ideologías o de los sistemas de pensamiento. De ahí la posibilidad de considerar la laicidad como un antídoto contra las discriminaciones. Esto es así porque solamente en un Estado laico las personas pueden adoptar de manera libre y autónoma la concepción religiosa (o atea) que más les convence y profesarla en igualdad de condiciones. Para aclarar el punto, retomemos la siguiente idea de Luigi Ferrajoli:

> Igualdad es un término normativo: quiere decir que los “diferentes” deben ser respetados y tratados como iguales; y que, siendo ésta una norma, no basta enunciarla sino que es necesario observarla y sancionarla. “Diferencia(s)” es un término descriptivo: quiere decir que, de hecho, entre las personas hay

> diferencias, que la identidad de cada persona está dada, precisamente, por sus diferencias, y que son, pues, sus diferencias las que deben ser tuteladas, respetadas y garantizadas en obsequio al principio de igualdad.[14]

La laicidad otorga carta de identidad a esas diferencias tuteladas por la igualdad y permite la convivencia pacífica entre las mismas, porque supone el reconocimiento de que todos tenemos el mismo derecho a pensar o a creer diferente. Por eso decimos, siguiendo a Bovero, que la tolerancia es el principio práctico de la laicidad. Una tolerancia que adquiere sentido en contextos plurales y que se articula en dos direcciones: una vertical desde el Estado hacia los gobernados y otra horizontal que opera *bis a bis* entre las personas.

Pero, como acabamos de adelantar, estas tesis pueden articularse de diferentes maneras dependiendo, por ejemplo, del papel que se le otorgue al Estado ante los fenómenos religiosos. Como hemos visto, algunos autores sostienen que, para garantizar el principio de igualdad, el Estado debe asumir una actitud de simple neutralidad y otros sostienen la necesidad de garantizar un conjunto más amplio de principios, que implican una actitud de imparcialidad pero también de sometimiento por parte del Estado sobre las religiones y, sobre todo, las Iglesias. También en este ámbito se abre un terreno de disputa que, además, está grávido de consecuencias.

Para algunos estudiosos, la laicidad debe ser un modelo abierto —e incluso deferente— con las concepciones religiosas; de hecho, hablan de una suerte de "laicidad positiva". Otros, en contrapartida, afirman que la laicidad se afirma en el contraste con las creencias religiosas —mediante

[14]Ferrajoli, 1999: 79. Sobre el concepto de igualdad se sugiere consultar Dworkin, 2003. Para el desarrollo del tema en México, *cfr.* Carbonell, 2004.

argumentos y desmitificaciones racionales— y que, por lo mismo, en el plano de la política la neutralidad estatal es insuficiente. La neutralidad, dicen estos últimos —yo creo que con razón—, es una trampa porque, en los hechos, privilegia unas religiones sobre otras. Además, se sostiene, la llamada "laicidad positiva" restringe la capacidad del Estado para cumplir con su obligación de promover un conjunto de actitudes orientadas por la laicidad y que van desde el reconocimiento de la diversidad, la disposición al diálogo y la tolerancia, pero, sobre todo, inhibe su compromiso con la promoción de valores civiles y con el uso de la razón crítica y el método científico como instrumentos para adquirir y difundir el conocimiento. No es casual que las discusiones en este frente conduzcan con frecuencia al ámbito educativo.

Estas diferencias de criterio se proyectan también en el ámbito de las libertades. Si bien, en términos generales, suele aceptarse que la laicidad habilita el ejercicio de un conjunto amplio de libertades (de pensamiento, de conciencia, de religión, etcétera), se cuestionan los alcances de esta vinculación y, sobre todo, se debaten los límites que la propia laicidad impone al ejercicio de las mismas. De hecho, como sabemos, existen intensas discusiones sobre los alcances de cada una de ellas. En particular, por ejemplo, en el caso de la libertad religiosa que, como ya advertimos, es materia de estudio específico en tres ensayos de esta *Colección*. El significado, alcances y límites a esa libertad es un terreno de disputa relevante, sobre todo si la contrastamos con una libertad opuesta que ha sido conceptualizada por Ermanno Vitale: la libertad *ante* la religión.[15]

Las tensiones entre ambas libertades son patentes en la discusión sobre la educación: ¿es derecho de los padres transmitir sus concepciones

[15]Vitale, 2004: 91-106.

religiosas a los niños desde la escuela? O, más bien, ¿es un derecho de las niñas recibir una educación exenta de adoctrinamientos religiosos? El tema, inevitablemente, se plantea en algunos de los ensayos de esta *Colección*.

5. Otro tema interesante que atraviesa algunas de las discusiones contenidas en la obra tiene que ver con la (in)compatibilidad entre el pensamiento laico y el pensamiento religioso. ¿Debe adoptarse una posición atea o agnóstica para poder ser un promotor de la laicidad? De nueva cuenta, la cuestión es compleja y nos conduce por la senda de las diversas concepciones —teóricas y políticas— que existen sobre la laicidad. En principio, desde un punto de vista teórico, la incompatibilidad entre el pensamiento laico y el pensamiento religioso pareciera ser insuperable.[16] Esto sería así si aceptamos otra premisa defendida por M. Bovero —y retomada por otros de los autores de esta obra—, según la cual el antidogmatismo es el principio teórico que caracteriza a la laicidad. El uso de la razón crítica y el rechazo a los dogmas religiosos se presentan como notas características del pensamiento laico y, por lo mismo, desde esta perspectiva, éste resulta incompatible con el pensamiento religioso. Ello es así porque este último es dogmático por definición, ya que está anclado a ciertos dogmas o valores absolutos o revelados. Desde esta perspectiva, de hecho, es comprensible que algunos líderes religiosos, como J. Ratzinger, lancen cruzadas intelectuales en contra del relativismo (no sólo de los valores sino también de las ideas).

Si es verdad, como sostenía Hans Kelsen, que “admitir que una afirmación sobre la verdad religiosa solamente tiene un carácter relativo,

[16]Tal vez por ello, el papa Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos* (1832), fulminaba “esa máxima falsa y absurda o, mas bien, ese delirio: que se debe procurar y garantizar a cada uno la libertad de conciencia”.

significa que la verdad a la cual se refiere es una verdad relativa —no última, es decir, absoluta— y por lo mismo no es una verdad religiosa, en el sentido específico del término".[17] Esto no sería aceptable para ningún creyente. Por lo mismo, el relativismo es el terreno de quienes no abrazan verdades religiosas, lo que no significa que todos los agnósticos y ateos sean librepensadores (existen otra clase de dogmas y fanatismos además de los religiosos), pero sí supone que sólo éstos están en condiciones de serlo. Para ellos, la libertad de pensamiento constituye un instrumento potencialmente ilimitado. Para el creyente, en cambio, existen cuestiones incuestionables y dogmas que deben aceptarse sin más. De ahí la incomodidad que genera el relativismo a los creyentes como Ratzinger.

De hecho, el relativismo de las ideas —que no necesariamente conlleva un relativismo en materia de los valores—, para algunos, es un dato virtuoso porque sienta las bases que permiten dotar de legitimidad a la pluralidad. Para otros, en cambio, es la fuente de la degradación moral de las sociedades. En ese ámbito, las posiciones son potencialmente irreconciliables porque se fundamentan en presupuestos opuestos. Como afirma Bobbio:

> Lo que distingue una ética laica de una ética religiosa es principalmente el fundamento que ofrecen cada una de ellas a los preceptos que deben observarse; en otras palabras, cuál es el motivo por el que deben observarse ciertos preceptos y seguir, consecuentemente, ciertos comportamientos. Para el creyente, los preceptos que debe seguir son mandamientos divinos; para el no creyente, son dictados de la recta razón o bien deducidos de la experiencia.[18]

[17]Kelsen, 1998: 319.
[18]Entrevista a Bobbio (1991).

Sin embargo, creyentes y librepensadores pueden coincidir en la importancia de garantizar la laicidad estatal. En ese plano político, entonces, los acuerdos son posibles. Desde este punto de vista, la laicidad como proyecto político sí puede ser compatible con las convicciones religiosas de quien la promueve o, para decirlo con otras palabras, un creyente puede ser un defensor del Estado laico sin tener que abandonar su fe. La separación de las Iglesias y el Estado, como sabemos después de leer a Tortarolo, también opera en beneficio de aquéllas porque las dota de la autonomía necesaria para cumplir con su misión religiosa. Ésta era una tesis que tenía clara John Locke cuando afirmaba que se debe "distinguir el interés de la sociedad civil y de la religión y [deben] establecerse las fronteras que separan la Iglesia y el Estado"[19] porque "si esta separación no se lleva a cabo, es imposible resolver los conflictos entre las personas que desean, o que fingen desear, la salvación del alma y la del Estado".[20]

La incompatibilidad reaparece de manera radical cuando contrastamos la laicidad con el fanatismo. Esto vale tanto para el modelo teórico como para el proyecto político. Quien defiende con una tenacidad desmedida sus creencias religiosas y condiciona cualquier consideración o razonamiento a las mismas asume una postura antilaica por excelencia. El fanatismo, que no se refiere solamente a las creencias religiosas sino también a ideologías o proyectos seculares que convierten una idea cualquiera —la raza, la Nación, el Estado, la clase, etcétera— en un dogma de fe que se defiende con apasionamiento, ha inspirado atrocidades y atropellos a lo largo de la historia y se contrapone radicalmente con la laicidad. Por lo mismo, la asociación entre la laicidad y los totalitarismos que intentó delinear la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX

[19]Locke, en Viano (1999).
[20]*Idem*.

resultaba falsa por contradictoria: la laicidad, para ser tal, se distancia de cualquier visión totalizadora del mundo. En este sentido debe entenderse una aleccionadora confesión de Norberto Bobbio:

> De las observaciones de la irreductibilidad de las creencias definitivas saqué la más grande lección de mi vida. Aprendí a respetar las ideas ajenas, a detenerme ante el secreto de las conciencias, a entender antes de discutir, a discutir antes de condenar. Y como estoy en confesiones, añado una más, quizá superflua: detesto a los fanáticos con toda mi alma.[21]

Para Bobbio, el fanatismo es la negación del diálogo y, por lo mismo, también de la laicidad y de la democracia. Esto no supone que los defensores de la laicidad no tengan ideas propias y no defiendan los valores que los convencen, pero sí implica que están dispuestos a contrastarlos con otras ideas y valores y, si escuchan argumentos convincentes, aceptarían incluso abandonarlos. Ésta es la lección que arroja lo que aprendió Isaiah Berlin de un "hombre sabio de su tiempo": "darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro".[22] Esa actitud intelectual es la que corresponde al pensamiento laico.

LAICIDAD, PLURALIDAD, DEMOCRACIA

Para concluir, quisiera subrayar un vínculo virtuoso que constituye la mejor razón para promover el pensamiento laico y defender la laicidad estatal. Me refiero a la conexión que ya he venido delineando entre ésta,

[21]Bobbio, 1986: 11-12.

[22]La cita —es decir, el hombre sabio—, como nos advierte H. Kelsen en su ensayo sobre "Los fundamentos de la democracia" (1955), es de J. Shumpeter. *Cfr.* Kelsen, 1998: 198.

la pluralidad y la democracia. El reconocimiento que hace el pensamiento laico de la pluralidad es clave para ponderar su relevancia como proyecto intelectual y como proyecto político. Se trata de una conexión que tiene una dimensión práctica porque supone todo un modelo de sociedad abierta a la diversidad y dispuesta al encuentro, a la deliberación, al respeto y a la tolerancia. En esta medida es lícito sostener que la laicidad es una condición de posibilidad para la coexistencia de la pluralidad en las sociedades modernas.

Esa pluralidad merece el reconocimiento y protección de las instituciones jurídicas y políticas como condición para la coexistencia pacífica entre personas que —legítimamente— creen y piensan distinto. De hecho, el reto del derecho en un Estado laico consiste en emancipar las leyes de todo particularismo. De esta manera, la laicidad constituye el piso sobre el cual puede edificarse una democracia constitucional. Es decir, una forma de Estado y de gobierno que permite a las personas tener una vida libre y autónoma en igualdad de condiciones, es decir, en condiciones de respeto y de tolerancia recíprocas. Nunca está de más recordar, sobre todo en tiempos de desconcierto y cerrazón, que precisamente fue "el espíritu laico [el que produjo] una de las más grandes conquistas del mundo moderno, la tolerancia religiosa, de cuyo seno surgió la tolerancia de ideas en general y por último de las opiniones políticas".[23] Sin esta última, la democracia sería imposible.

En esta *Colección* esa pluralidad y ese respeto tienen cabida. Como el lector podrá constatar, la obra acomuna —se me antoja decir *laicamente*— un conjunto de visiones plurales y diversas. Sin dogmatismo ni fanatismos, los diferentes autores y autoras exponen sus concepciones y

[23]Bobbio, 1978: 39.

defienden sus convicciones abriendo las puertas a un debate que se activa con la sola publicación de los trabajos. Así como en una sociedad laica la pluralidad de valores y de modos de vida tiene plena carta de identidad, en esta obra se recogen puntos de vista diversos y en ocasiones encontrados sobre lo que implica pensar y actuar laicamente. No podría ser de otra manera porque no existe un único pensamiento laico, como tampoco existe una religión única. Entenderlo y asumirlo nos reconduce por la senda de la tolerancia y, a través de ella, por el camino que conduce al constitucionalismo democrático. También de eso trata la *Colección Jorge Carpizo* que usted tiene en sus manos.

Fuentes consultadas

ABBAGNANO, N. (2001), *Dizionario di Filosofia*, Turín, Utet.

BOBBIO, N. (1991), Entrevista de C. Ottimo, *Laicità*, año III, núm. 3, junio.

______ (1986), *Italia Civile*, 2° ed., Firenze, Passigli Editori.

______ (1978), "Cultura laica, una terza cultura?", en VV.AA., *Colloqui a Torino: cattolici, laici, marxisti attraverso la crisi*, Turín, Stampatori.

CARBONELL, M. (2004), *Los derechos fundamentales en México*, México, CNDH/UNAM.

CHIASONI, P. (2007), "El estado laico según *mater ecclesia*. Libertad religiosa y libertad de conciencia en una sociedad democrática", *Isonomía*, núm. 27, octubre, pp. 143-170.

DWORKIN, R. (2003), *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós.

FERRAJOLI, L. (1999), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta.

KELSEN, H. (1998), *La democracia,* Bolonia, Il Mulino.

PIANCIOLA, Cesare (2005), "Secularización y laicidad", Roma, Parolechiave, 33.

POMPEO FARACOVI, O. (1977), *Il pensiero libertino*, Turín, Loescher.

TORTAROLO, E. (1998), *Il Laicismo*, Roma-Bari, Laterza.

VIANO, Carlo Augusto (ed.) (1999), *Lettera sulla tolleranza*, Roma-Bari, Editori Laterza.

VITALE, E. (2004), "Libertá di religione. E dalla religione?", en M. Bovero, *Quale libertá. Dizionario minimo contro i falsi liberali*, Roma-Bari, Laterza.

EL PENSAMIENTO LAICO DE BENITO JUÁREZ

PATRICIA GALEANA*

Hay personajes en la historia de los pueblos que, por su hacer, se convierten en símbolos de aquello por lo que más lucharon. Juárez y Zapata son los dos personajes de nuestra historia que han merecido ese sitio. Ambos han trascendido nuestras fronteras.

El líder suriano es hasta el tiempo presente símbolo de la lucha de los campesinos por la tierra, bandera del agrarismo. Por su parte, el estadista oaxaqueño no sólo ha representado la lucha de las naciones latinoamericanas en defensa de su soberanía frente a la intervención extranjera, sino que hasta hoy es el símbolo de la laicidad del Estado.

La construcción del Estado laico en México es un tema capital de la historia política y cultural del país. El Estado confesional y la intolerancia religiosa existieron en México desde la conquista española. Tal condición prevaleció durante medio siglo de vida independiente a través de los textos constitucionales. En la Constitución de Apatzingán, promulgada en plena guerra insurgente, en la Constitución federal de 1824, así como en las constituciones unitarias de 1836 y 1843, se estipulaba, entre sus primeros artículos, que la única religión que podía profesarse era la católica sin tolerancia de ninguna otra.[1] De ahí la importancia de la obra de

*Historiadora, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

[1]La Constitución para la Libertad de la América Mexicana establece en su artículo 1º: “La religión católica apostólica romana es la única que se debe profesar en el Estado”. La Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, en su artículo 3º, estipula: “La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”. En las bases constitucionales de la República Mexicana de 1836, se señala, en su artículo

Benito Juárez y de la generación que él encabezó, misma que logró hacer compatibles sus creencias religiosas con sus convicciones políticas,[2] para suprimir el Estado confesional y establecer un Estado laico.

El Estado español se había cohesionado en torno al catolicismo, expulsando a musulmanes y judíos, y estableciendo una alianza entre el trono y el altar. Sin embargo, la corona mantuvo su supremacía mediante el Patronato e intervenía en los asuntos internos de la Iglesia. Se dio una mezcla entre los asuntos políticos y los religiosos, los civiles y los eclesiásticos, que se trasladó a la Nueva España y fue muy difícil de superar en la etapa independiente de México.

En la etapa colonial, en un discurso patriótico del 16 de septiembre de 1840, Juárez señaló:

> España subyugó a México con el derecho del más fuerte [...] Les inculcó las doctrinas de una ciega obediencia [...] Mezcló la política con la religión para revestir a sus máximas de una veneración que sólo a Dios es debida. Sistemó la intolerancia y el fanatismo.[3]

Con la independencia de México, la Iglesia católica cobró más fuerza política que la que tenía en la Colonia. Sus miembros habían participado en forma decisiva tanto en la revolución insurgente como en la contrarrevolución y consumación. La independencia de España constituyó también la propia independencia de la Iglesia con respecto al Patronato Regio.

3º: "son obligaciones del mexicano: "I. Profesar la religión de su patria". Las Bases de Organización Política de la República Mexicana de 1843 establecen, en su Artículo 6º: "La nación profesa y protege la religión católica, apostólica romana, con exclusión de cualquiera otra".

[2] J. Sierra, *Juárez, su obra y su tiempo*, UNAM, México, 2006: tomo XIII, p. 14.

[3] "Discurso patriótico pronunciado por el Lic. Don Benito Juárez en la ciudad de Oaxaca, 16 de septiembre de 1840", en Tamayo, 1972: tomo I, 501.

Además, como el Estado mexicano continuó siendo confesional, la institución eclesiástica conservó sus fueros y cobró más preponderancia.

La Iglesia católica en México constituía un Estado dentro de otro. Un Estado con sólida organización y fortaleza económica; ubicado dentro de un Estado en proceso de formación, que nació en bancarrota. Veamos los antecedentes de esta situación.

En la Antigüedad, la frase bíblica "al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" sintetizó la idea de un Estado secular. *Laikos* en griego o *Laicus* en latín significa lo que está fuera de la jurisdicción eclesiástica. Sin embargo, el Estado secular y la pluralidad de religiones que existió en la Antigüedad llegó a su término con Constantino. Al cristianizar el Imperio romano, se estableció un Estado confesional con la existencia de un solo credo.

No obstante, el emperador siguió conservando su preeminencia respecto a los jerarcas religiosos. Por ello, el papa Gelasio I, en el siglo V, acuñó la tesis de "las dos espadas" para afirmar que así como una mano no podía sostener dos espadas, tampoco debían estar el poder temporal y el espiritual en las mismas manos.[4] Lo que pretendía el papa era independizar a la Iglesia del Estado. La guerra de las Investiduras (1073 y 1122) muestra cómo la disputa entre el poder papal y el imperial continuaba.

Fue hasta el siglo XVI cuando el papa Alejandro VI recobró su preeminencia frente a los Estados. Dirimió las diferencias entre los reinos de España y Portugal, y dividió las posesiones que tendría cada uno en el continente americano.

La lucha de siete siglos de los reinos españoles contra el dominio musulmán de la península ibérica dejó una huella indeleble en España.

[4]Ranke, 1963: 628.

Se estableció el tribunal de la Inquisición para garantizar que no hubiera ninguna creencia diferente al catolicismo. La cultura de la intolerancia que imperaba en España se trasplantó a la Nueva España.

Benito Juárez nació en las postrimeras de esa Nueva España intolerante. Recibió las primeras letras en la Escuela Real de la ciudad de Oaxaca e ingresó al Seminario Pontificio de la Santa Cruz a estudiar gramática latina, filosofía y teología. Sin embargo, Juárez escribió que tenía repugnancia por la carrera eclesiástica.[5]

Según refiere él mismo, gracias a que al consumarse la Independencia no quedaba ningún obispo, su padrino le permitió seguir la carrera del foro,[6] por lo que abandonó el seminario y se incorporó a estudiar jurisprudencia en el recién creado Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca. Fue el primer abogado que se tituló en la institución, donde después fue maestro de física, derecho canónico, civil y penal, y llegó a ser el director.

Mientras, en el escenario nacional, durante el proceso de construcción del Estado, los conflictos políticos se dirimían con las armas en la mano, al margen de la Constitución en vigor. En medio del caos, Juárez se convirtió en el defensor de la ley, pero consideró a la Constitución de 1824 una carta de transición, "semillero de convulsiones incesantes".[7]

En sus memorias tituladas "Apuntes para mis hijos", escribió lo siguiente sobre la primera Constitución de la vida independiente del país:

> en el fondo de la cuestión ganaron los centralistas, porque en la nueva Carta se incrustaron la intolerancia religiosa, los fueros de las clases privilegia-

[5]"Apuntes para mis hijos", en Tamayo, 1972: tomo I, 65.
[6]*Ibidem*: 107.
[7]*Ibidem*: 20.

> das, la institución de comandancias generales y otros contraprincipios que nulificaban la libertad y la federación que se quería establecer.[8]

Al respecto, manifestó también sus convicciones laicas, considerando necesario que en la República no hubiera más que una autoridad:

> la autoridad civil, del modo que lo determine la voluntad nacional, sin religión de Estado y desapareciendo los poderes militares y eclesiásticos, como entidades políticas que la fuerza, la ambición y el abuso han puesto enfrente del poder supremo de la sociedad, usurpándole sus fueros y prerrogativas y subalternándolo a sus caprichos.[9]

Juárez se enfrentó con el poder clerical desde el inicio de su práctica profesional, cuando defendió a los indios de Losicha del oneroso pago de obvenciones parroquiales, lo que le costó que el cura del lugar hiciera que lo encarcelaran y mantuvieran incomunicado por nueve días.[10]

Su carrera política inició como regidor del ayuntamiento de Oaxaca y miembro del partido liberal. Juárez ingresó a la masonería, en el rito nacional mexicano. Los masones eran creyentes, pero al estar fuera del control eclesiástico, fueron condenados por la Iglesia,[11] por lo que se convirtieron en liberales radicales. La masonería comenzó a llegar a México desde fines del siglo XVIII y prosiguió haciéndolo durante la guerra insurgente. Las logias hicieron las veces de partidos políticos en las

[8] *Ibidem*: 19.
[9] *Ibidem*: 20.
[10] *Ibidem*: 121-145.
[11] La bula *In Eminenti Apostolatus Specula* del papa Clemente XII (28 de abril de 1738) advertía que los masones debían ser considerados amenaza en vista de su fortalecimiento, y que por tal motivo debían ser eliminados con prudencia. *Cfr.* Emmanuel Rebold *et al.*, *A General History of Free-masonry in Europe: Based upon the ancient documents relating to, and the monument erected by this fraternity from it´s foundation in the year 715 B.C. to the Present Time*, Kessinget Publishing, Estados Unidos, p. 341.

primeras décadas de vida independiente. Los ritos escocés y yorkino se enfrentaron en la lucha por el poder, razón por la cual se creó el rito nacional mexicano, con la idea de superar las rencillas.[12]

Al llegar a la gubernatura de su estado por primera vez en 1847,[13] Juárez declaró que un gobernante "no debe tener más bandera que la ley", ante quien son "iguales todos los hombres".[14] Tales principios no eran compatibles con la sociedad estamental que existía. Las corporaciones eclesiástica y militar gozaban de fueros y tenían sus propias leyes y tribunales.[15]

En su mensaje a la legislatura oaxaqueña, destacó que las revueltas intestinas habían dejado una serie de vicios en la sociedad y que hacía falta tiempo, constancia, capacidad y firmeza para desterrarlos.[16] Anunció que reorganizaría la Guardia Nacional. Ésta había sido creada por Valentín Gómez Farías en el primer intento de reforma liberal en 1833, con el objeto de sustituir al ejército pretoriano, que había pasado de ser realista a trigarante, después a iturbidista y finalmente a santanista. Las intenciones de Juárez afectaban el poder que había adquirido el ejército desde la guerra de Independencia, y que se había acrecentado durante esos años de guerras intestinas y de amenaza exterior.

Defendió ante la Cámara local el préstamo forzoso que el entonces presidente interino Gómez Farías quiso imponer a la Iglesia para enfrentar la guerra con Estados Unidos.

[12]Juárez, 1903: 11.

[13]29 de octubre de 1847.

[14]Benito Juárez, *Miscelánea* en recopilación de Ángel Pola, México, A. Pola, calle de Tacuba núm. 25, 1906,. p. 72.

[15]En su discurso de toma de posesión como gobernador nos recuerda a Hidalgo y a Morelos, al señalar que no debía distinguir a un hombre de otro más que el mérito y la virtud.

[16]"Apuntes para mis hijos", en Tamayo, 1972: tomo I, 261-265.

En este primer periodo como gobernador de su estado, promovió la creación de cementerios, medida de salud pública que había promovido también Gómez Farías, con la oposición de la Iglesia, la cual tenía el monopolio de los campos santos.

Al respecto, Juárez comenta:

> Una de las causas, que entre otras, se alegaban para sepultar a los muertos en las iglesias era la falta de cementerios en unos pueblos [...] El gobierno previno en varias órdenes a los gobernadores de departamento que cuidaran de que se erigiesen cementerios.[17]

El ser opositor del régimen del general Antonio López de Santa Anna le costó la cárcel y el destierro. En Nuevo Orleáns, planeó con Melchor Ocampo acabar con la dictadura santanista y hacer la reforma del Estado y de la sociedad. El objetivo era suprimir las supervivencias coloniales novohispanas y consolidar al Estado nacional, entendido como el Estado liberal de derecho.

Al triunfo de Ayutla, Juárez fue nombrado ministro de Justicia e Instrucción Pública. Desde este ministerio emitió la primera ley que reformó la administración de justicia. Con el fin de establecer la igualdad jurídica de los mexicanos, suprimió la posibilidad de que los tribunales especiales de las corporaciones eclesiástica y militar ventilaran delitos del orden común. De acuerdo con su propio testimonio, esto fue la chispa que encendió la llama de la rebelión.

El clero rechazó la ley. El arzobispo Lázaro de la Garza y el obispo Clemente de Jesús Murguía escribieron al ministro para que se derogara, con el argumento de que no podía darse tal legislación sin la autorización

[17]"Exposición al soberano Congreso de Oaxaca al abrir sus sesiones, julio 2 de 1852", en Tamayo, tomo I, 1972: 783-784.

del papa. A ello Juárez respondió que la ley no tocaba "puntos de religión" y que su objetivo era "restablecer la igualdad de derechos desnivelada por los soberanos". Señaló al obispo Murguía el "acatamiento que debe a la autoridad suprema de la Nación y a la ley", advirtiéndole que se atuviera a "las consecuencias del desobedecimiento de la ley, que serán de su exclusiva responsabilidad".[18]

El papa Pío IX condenó expresamente la Ley Juárez, así como la Ley de desamortización de los bienes eclesiásticos de junio de 1856, conocida como la Ley Lerdo. Para la Iglesia católica, México era un Estado confesional, razón por la cual su gobierno debía acatar la autoridad pontificia.

Durante quince años, el pontificado había condenado la Independencia de México. Tres papas habían exhortado a los mexicanos a regresar a la dominación española.[19] Por lo tanto, no habían aceptado firmar un concordato con el gobierno mexicano para que éste ejerciera el Patronato. Además, consideraban que el concordato era una concesión y no un derecho de los gobiernos, por lo que aun después del reconocimiento de la Independencia en 1836, el pontificado siguió negando el Patronato a los gobiernos mexicanos. Exigió, no obstante, los fueros y privilegios que tenía desde la Colonia.

El presidente Gómez Farías intentó ejercer el patronato en 1833; para ello, decretó la secularización de los bienes de la Iglesia, suprimió el pago de obvenciones parroquiales y dotó al culto de lo necesario para continuar con su labor religiosa. La reforma no prosperó porque el clero se unió a la milicia, que también había sido acotada por el gobierno de Gómez Farías con la creación de una Guardia Nacional y de guardias cívicas en los estados. Al grito de religión y fueros se levantaron en armas y

[18] "El gobierno insiste en la extinción del fuero eclesiástico", en Tamayo, 1972: tomo II, 81-82.
[19] Pío VII, León XII y Pío VIII.

llamaron a Santa Anna, el caudillo militar sin ideología, para que derogara la legislación reformista.

Al respecto. Juárez comenta:

> Desde esa época el partido clérico-militar se lanzó descaradamente a sostener a mano armada y por medio de los motines, sus fueros [...] Lo que dio pretexto […] fue el primer paso que el partido liberal dio […] derogando las leyes injustas que imponían coacción civil para el cumplimiento de los votos monásticos y para el pago de los diezmos.[20]

Juárez quería terminar con esa sociedad estamental y crear una sociedad civil; por ello escribió en sus memorias que la Ley de Administración de Justicia no se había completado, ya que le hubiera gustado suprimir totalmente los tribunales especiales, pero ello no fue posible.[21] Ignacio Comonfort, quien había hecho triunfar con las armas la Revolución de Ayutla, era un liberal moderado que pretendió incorporar a miembros del clero y del ejército al nuevo gobierno. Tanto así, que Melchor Ocampo se opuso y renunció al ministerio,[22] señalando que no se había hecho la revolución para darle el poder al enemigo; que una revolución que transa es una revolución que pierde.

En esa coyuntura, Juárez fue designado por cuarta ocasión gobernador del estado de Oaxaca en diciembre de 1855. En ese entonces, existía la costumbre de que el gobernador asistiera a un *Te Deum* después de tomar posesión. No obstante, como el clero estaba en contra de Juárez por haber promulgado la Ley de Administración de Justicia contra sus fueros, planeó cerrar las puertas del templo para que el gobernador no

[20]"Apuntes para mis hijos", en Tamayo, 1972: tomo I, 109-113.
[21]*Cfr*. Galeana, 2007.
[22]Melchor Ocampo, "Mis quince días de ministro", en Tamayo, 1972: tomo II, 46.

entrara. Sabiéndolo Juárez, decidió terminar con la costumbre de que las autoridades civiles asistieran a ceremonias religiosas con carácter oficial. Con este motivo escribió la mejor definición de lo que es un Estado laico. Por su importancia, transcribimos el texto a continuación:

> Era costumbre […] que cuando tomaba posesión el gobernador, éste concurría con todas las demás autoridades al *Te Deum* que se cantaba en la Catedral, a cuya puerta principal salían a recibirlo los canónigos, pero en esta vez ya el clero hacía una guerra abierta a la autoridad civil […] omitir la asistencia al *Te Deum*, no por temor a los canónigos, sino por la convicción que tenía de que los gobernantes de la sociedad civil no deben asistir como tales a ninguna ceremonia eclesiástica, si bien como hombres pueden ir a los templos a practicar los actos de devoción que su religión les dicte.
> Los gobiernos civiles no deben tener religión, porque siendo su deber proteger imparcialmente la libertad que los gobernados tienen de seguir y practicar la religión que gusten adoptar, no llenarían fielmente este deber si fueran sectarios de alguna.
> Este suceso fue para mí muy plausible para reformar la mala costumbre que había de que los gobernantes asistiesen hasta a las procesiones y aún a las profesiones de monjas, perdiendo el tiempo que debían emplear en trabajos útiles a la sociedad. Además, consideré que no debiendo ejercer ninguna función eclesiástica ni gobernar a nombre de la Iglesia, sino del pueblo que me había elegido, mi autoridad quedaba íntegra y perfecta con sólo la protesta que hice ante los representantes del estado de cumplir fielmente mi deber […] desde entonces cesó en Oaxaca la mala costumbre de que las autoridades civiles asistiesen a las funciones eclesiásticas.[23]

[23]"Apuntes para mis hijos", en Tamayo, 1972: tomo I, 261-279.

En este periodo gubernamental, reinstaló el Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca, señalando que la educación era la mejor manera de preservar la libertad, y buscó alejar la guerra civil del estado.

Después de un año de debates y con la representación de todas las fuerzas políticas, el 5 de febrero de 1857 se promulgó la Constitución, que por primera vez en la historia de México no estableció la intolerancia religiosa. Aunque la mayoría de los diputados eran moderados y conservadores, los liberales puros fueron muy activos. Ponciano Arriaga, presidente de la comisión redactora de la Constitución, logró que quedaran en dicha comisión liberales de la talla de Melchor Ocampo, Isidoro Olvera y José María Castillo Velasco. Aunque Arriaga no logró que se aprobara el artículo 15 del proyecto de Constitución que establecía la libertad de cultos, sí consiguió que la comisión no incluyera la intolerancia. Además, logró que se aprobara por mayoría de votos el artículo 123, que facultó al Estado para legislar en materia religiosa.[24]

La Constitución sentó las bases de un Estado laico, aun cuando fue jurada en nombre de Dios.[25] La condena de la Iglesia a la Carta Magna fue inmediata; esgrimió su arma más poderosa: la excomunión *ipso facto* a todo aquel que la jurara. Ante esto no había solución posible; estalló la guerra civil.

En noviembre de 1857, Juárez había sido designado ministro de Gobernación, cuando resultó electo presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Al consumar el presidente Comonfort el golpe de Estado, Juárez fue aprehendido junto con el presidente del Congreso, Isidoro Olvera, y fue liberado posteriormente por el propio Comonfort tras el estallido de la guerra civil. De acuerdo con lo establecido por la

[24]Zarco, 2009: 862-875.
[25]"En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano".

Constitución, al faltar el jefe del Ejecutivo, el presidente de la Corte ocupó su lugar.

En esa coyuntura, Juárez escribió a su yerno, Pedro Santacilia, quien era su confidente: "es imposible moralmente hablando, que la reacción triunfe".[26] En el mensaje que dirigió a la nación, destacó que el hombre era libre para ejercer la "facultad de pensar".[27]

El 7 de julio de 1859, después de año y medio de guerra, el presidente Benito Juárez, junto con sus ministros: Melchor Ocampo, de Fomento; Manuel Ruiz, de Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública; y Miguel Lerdo de Tejada, de Hacienda, suscribieron un Manifiesto a la Nación con el programa del gobierno constitucional y la justificación de las Leyes de Reforma.[28]

Para poner término definitivo a la guerra que fomentaba parte del clero con el objetivo de conservar sus privilegios coloniales y abusando del ejercicio de su ministerio, el gobierno consideró indispensable legislar en los siguientes rubros:

- Separación entre el Estado y la Iglesia.
- Supresión de todas las corporaciones regulares del sexo masculino, secularizándose los sacerdotes.
- Extinción de las corporaciones religiosas.
- Clausura de los noviciados de monjas, conservándose las profesas con la asignación necesaria para el culto.

[26]"Carta del 1º de abril de 1859 de Benito Juárez a Pedro Santacilia", en Tamayo, 1972: tomo II, 466.

[27]"Mensaje del gobierno constitucional a la Nación. Justificación de las leyes de Reforma, 7 de julio de 1859", en Tamayo, 1972: tomo II, 516.

[28]"Manifiesto del gobierno constitucional a la Nación, de 7 de julio de 1859, en la parte relativa al programa de Reforma", en Tena Ramírez, 1971: 634-637.

- Nacionalización de los bienes del clero regular y secular.
- Supresión de la coacción civil para el pago de obvenciones parroquiales.

Se establecía la supremacía del Estado respecto de la institución eclesiástica como de cualquier otra que se estableciera en el territorio nacional. Las Leyes de Reforma consolidaron el Estado laico. La nacionalización de los bienes del clero y la supresión de las corporaciones fueron también medidas de guerra.

El paso de la secularización a la nacionalización de los bienes del clero lo había dado el moderado Comonfort cuando el obispo de Puebla, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, había financiado el levantamiento armado de Antonio Haro y Tamariz en contra del gobierno por la promulgación de la Ley Juárez.

Después, la jerarquía eclesiástica financió también al ejército conservador emanado de Tacubaya. El gobierno juarista requería de recursos y someter al clero a la potestad civil. La nacionalización de los bienes del clero fue una medida económica y políticamente necesaria.

No obstante, se dejaba a la Iglesia los medios necesarios para el culto. Entre los objetivos de la nacionalización, se consideró que estos bienes pudieran pasar a manos de las personas menos acomodadas. Se mencionó también la necesidad de subdividir la propiedad territorial para mejorar la situación de los labradores.

Hay que destacar que el Manifiesto señala que se protegerá la libertad religiosa, “exigencia de la civilización actual”,[29] paso indispensable para la consolidación del Estado laico. Se anunció, asimismo, la abolición de los fueros para suprimir a la sociedad estamental y crear una sociedad civil.

[29]“Mensaje del gobierno constitucional a la Nación…”, en Tamayo, 1972: tomo II, 513.

También se establecería la educación laica, sin la cual todas las medidas anteriores hubieran sido insuficientes para secularizar la sociedad. Con las leyes mencionadas y la creación del Registro Civil, el Estado asumiría las funciones que el Estado confesional había atribuido a la Iglesia.

Además de los cambios de la administración pública, se propuso arreglar el ejército y fortalecer la Guardia Nacional, como "bastión de las libertades públicas", con lo que se tocaba la otra corporación que había detentado el poder en las cuatro primeras décadas de vida independiente.

El Manifiesto contenía un programa completo de gobierno. Incluía las relaciones de la federación con los estados, la seguridad en los caminos, las relaciones exteriores y la hacienda pública, obras públicas, vías férreas, proyectos de colonización, así como elaborar estadísticas para conocer el verdadero estado del país. Concluía que su objetivo era el bien de la patria.

A continuación, el gobierno de Juárez promulgó las cuatro leyes y los cuatro decretos que conocemos con el nombre de Leyes de Reforma.

El presidente escribió a Santacilia que, si se lograba la independencia absoluta del poder civil y la libertad religiosa, "les quedará la satisfacción" de haber hecho un bien "a México y a la humanidad".[30] Tenía conciencia plena de la importancia y trascendencia de la legislación revolucionaria que estaba promulgando. Con ella colocó a México en la vanguardia del continente; sólo Haití había adoptado antes medidas semejantes.

[30]"Comunica a Santacilia la expedición de los primeros decretos de las Leyes de Reforma, julio 12 de 1859", en Tamayo, 1972: tomo II, pp. 537.

Para satisfacer las necesidades urgentes de la guerra, la primera medida fue la Ley de Nacionalización de los Bienes del Clero.[31] En sus considerandos, se destacó que la guerra había sido promovida y sostenida por el clero para sustraerse de la autoridad civil, ya que "si alguien había podido olvidar que el clero ha impedido la paz pública, hoy ha quedado de manifiesto su rebelión contra el gobierno".[32] Se denunciaba también que los recursos, dados por el pueblo a la Iglesia para obras piadosas, estaban siendo utilizados para hacer la guerra.

En el artículo 3º se estipuló la separación de los asuntos del Estado y de la Iglesia. El gobierno protegería el culto público católico, "así como de cualquier otra"[33] religión. En el artículo 6º se prohibía erigir nuevos conventos y el uso de hábitos. Los objetos culturales irían a los museos y los religiosos, al obispo diocesano.

La circular[34] que acompañó la Ley de Nacionalización, elaborada por el ministro de Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, Manuel Ruiz, reiteró que la Iglesia debía indemnizar a la República por los daños causados y señaló que el gobierno no intervendría en los asuntos internos de la Iglesia.

A continuación se expidió la Ley de Matrimonio Civil.[35] El Estado reasumía su poder soberano, estableciendo que el vínculo matrimonial era un contrato civil. Sin embargo, conservó la indisolubilidad del matri-

[31] *Vid*. "Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos, julio 12 de 1859", en Tena Ramírez, 1971: 638-641.

[32] *Ibidem*: 638.

[33] *Ibidem*: 639.

[34] "Se explica la nacionalización de bienes eclesiásticos y la separación de la Iglesia y el Estado, julio 12 de 1859", en Tamayo, 1972: tomo II, 531-536.

[35] "Ley de Matrimonio civil, julio 23 de 1859"; *vid*. Tena Ramírez, 1971: 642-647.

monio eclesiástico y sólo suprimía el depósito obligatorio de las mujeres en caso de divorcio.[36]

La Ley de Registro Civil[37] destaca en sus considerados la importancia de esta institución para el Estado, que debía tener en sus manos el registro del nacimiento, matrimonio y fallecimiento de sus miembros. Concluía que con él se perfeccionaba su supremacía en relación con la Iglesia.

Se expidió también el decreto de secularización de cementerios.[38] Cesó en ellos la intervención del clero y quedaron bajo la autoridad civil. Se prohibió enterrar cadáveres en los templos, al tiempo que se garantizó la libertad para las ceremonias religiosas y la libre remuneración a los ministros. En todos los cementerios habría un departamento sin carácter religioso.

En la circular[39] que acompañó a estas leyes y decretos, Melchor Ocampo, ministro de Gobernación, encargado del despacho de Guerra y Marina, explicaba a los gobernadores la importancia de la perfecta separación entre el Estado y la Iglesia.

Ocampo reiteró la necesidad de acotar los abusos del clero y de que México asumiera su calidad de Estado soberano e independiente, para lo cual debía conocer como actos civiles: cuándo nacen, se casan y mueren sus ciudadanos. Además, al recuperar la autoridad que le incumbía al Estado civil al quitar al clero el monopolio de los cementerios, se evitaría que se negara la sepultura por cuestiones de credo o de política, como se

[36]Patricia Galeana, "Impacto de la Reforma Liberal en la vida de las mujeres", en Roberto Blancarte, Las Leyes de Reforma y el Estado laico. Importancia histórica y validez contemporánea, México, Colmex, en prensa.

[37]*Vid*. "Ley Orgánica del Registro Civil", en Tena Ramírez, 1971: 647-648.

[38]"Decreto del gobierno. Declara que cesa toda intervención del clero en los cementerios y camposantos. Julio 31 de 1859", en *ibidem*: 656-659.

[39]Ocampo, en Raúl Arreola Cortés, 1986: 161-164.

había hecho con Manuel Gómez Pedraza y Valentín Gómez Farías, o con los pobres que no tenían con qué pagar las exigencias del clero.[40]

En congruencia con esta legislación, Juárez retiró la legación acreditada ante la Santa Sede. También decretó los días que debía tenerse como festivos, prohibiendo la asistencia oficial a las ceremonias eclesiásticas. Además de los domingos y Año Nuevo, se incluyeron todas las festividades religiosas: jueves y viernes de la Semana Mayor; el Jueves de Corpus, el 1 y 2 de noviembre y el 12 y 24 de diciembre, en razón de que casi toda la población era católica, incluido el propio Juárez que era anticlerical pero no antirreligioso. La única fecha cívica que se añadió fue el 16 de septiembre.

Para paliar la reacción del clero, el gobierno nombró al presbítero Rafael Díaz Martínez como agente general a fin de promover que los clérigos aceptaran la autoridad del Estado, se sujetaran a sus leyes y dieran paz a la República.

Al final de la guerra, cuando estaba cerca la victoria final, Juárez decretó la Ley de Libertad de Cultos, el 4 de diciembre de 1860.[41] En su artículo 1º se estableció que las leyes protegerían el culto católico y los demás que se establecieran en el país, expresión de la libertad religiosa, a la que declaró como un derecho del hombre.[42]

El artículo 2º definió a la Iglesia como sociedad religiosa voluntaria y libre. El artículo 5º suprimió la coacción civil para asuntos religiosos. Cesó el derecho de asilo en los templos y el juramento perdió todo efecto legal. No podían verificarse actos de culto fuera de los templos sin

[40] *Idem*.
[41] "Ley sobre libertad de cultos. Diciembre 4 de 1860", en *ibidem*: 660-664.
[42] En la Constitución de 1857 se había considerado al pueblo como la fuente de derecho; no obstante, el iusnaturalismo seguía en boga.

permiso de la autoridad. Los directores espirituales no podrían ser herederos; el privilegio de competencia mediante el cual los clérigos podían retener bienes de sus acreedores quedaba suprimido. Cesó el tratamiento oficial a los eclesiásticos, quienes estarían exentos de la milicia pero no de las contribuciones que impusieran las leyes. Se reiteró el carácter civil del contrato matrimonial y el control de los cementerios, así como la inasistencia de autoridades civiles a actos religiosos.

En la circular correspondiente a los gobernadores, el ministro de Justicia, Juan Antonio de la Fuente, destacó que esta ley representaba la consolidación de la Reforma.[43]

La libertad de conciencia acabó con la funesta mezcla del derecho público y civil, con la teología y los cánones. De la Fuente hizo un repaso histórico por las acciones del clero para impedir la libertad, la soberanía y la igualdad, la democracia y el progreso en México, y reiteró la necesidad de cada una de las Leyes de Reforma.

El ministro concluyó que el papa no tenía que mezclarse en la política gubernamental, así como el Estado no debía inmiscuirse en las decisiones puramente religiosas, garantizando la libre emisión de las ideas. Por ello, el gobierno no ejercería el Patronato, pero reasumía toda su potestad. Finalmente, afirmaba que la Ley de Libertad de Cultos era la última victoria que faltaba contra la oligarquía clerical, culminación de la lucha que habían encabezado tres generaciones de mexicanos.

Al recibir al representante de Inglaterra, George Mathew, el presidente Juárez afirmó orgullosamente: "La libertad civil y religiosa es una de

[43] "Circular emitida por Juan Antonio de la Fuente que refiere que el gobierno liberal respetará toda clase de prácticas religiosas, siempre y cuando se lleven a cabo dentro de las normas legales. Septiembre 8 de 1862", en De la Fuente, 1988: 21.

las bases de nuestras instituciones".[44] Juárez escribió a Mathew: "Es nuestro compromiso […] hacer efectiva las garantías que tiene el hombre para pensar, hablar, escribir, adorar a Dios, según su creencia […] sin otro límite que el derecho de otro hombre".[45]

En la Ley de Libertad de Imprenta no hubo ya ninguna censura por aspectos religiosos.[46] Al triunfar en la guerra civil y recuperar el gobierno constitucional la Ciudad de México, Juárez envió a su hombre de mayor peso y confianza, Melchor Ocampo, a la capital. Ocampo expulsó al delegado apostólico Luigi Clementi, igual que a los diplomáticos extranjeros que se habían inmiscuido en la guerra, y también expulsó a varios obispos por la misma razón.[47]

La idea de establecer una monarquía en México había continuado latente desde la caída del primer imperio y cobró fuerza en cada crisis de la República. Después de la pérdida de más de la mitad del territorio nacional a manos de Estados Unidos, los monarquistas tomaron beligerancia. Incluso, Antonio López de Santa Anna soñó con coronarse Antonio I. Al constatar la imposibilidad de establecer la monarquía por medios propios, los conservadores monarquistas recurrieron al auxilio extranjero, que obviamente tenía que ser europeo. Ante la debilidad del gobierno de Isabel II, España no tenía las condiciones políticas para tal empresa; por ello recurrieron al árbitro de la política europea, que era Napoleón III.

[44] "Discurso pronunciado por el presidente Juárez al recibir en audiencia privada al señor George B. Mathew, encargado de negocios de Inglaterra cerca del gobierno de México, febrero 26 de 1861", en Tamayo, 1972: tomo IV, 300.

[45] "Juárez rechaza justificadamente la propuesta de Mathew, 22 de septiembre de 1860", en Tamayo, 1972: tomo II, 849.

[46] Ley de Libertad de Imprenta, 2 de febrero de 1861.

[47] Expulsa a los delegados de España, Guatemala y Ecuador.

El monarquista mexicano José María Gutierrez de Estrada, que había proclamado que la monarquía era la única salvación para México desde 1840,[48] negoció la intervención con Napoleón desde marzo de 1859.[49]

La última disposición de la Reforma liberal se dio en plena guerra contra la intervención francesa en febrero de 1863, y consistió en la extinción de las comunidades religiosas en toda la República.[50] Los conventos de clausura se convirtieron en hospitales de sangre o en alojamientos para las víctimas de la guerra. En el decreto se destacó que los votos que las religiosas juraron eran contrarios a "la libertad"; incompatibles, por lo tanto, con "la ley de cultos" y con una "república popular" donde la libertad es irrenunciable; además de que "no conviene dejar en manos del clero un poder desmedido", como el que delegaban las religiosas en los eclesiásticos durante su vida entera. Por lo mismo, quedaron suprimidas las comunidades de religiosas, por "motivos justos de utilidad pública", con la sola excepción de las hermanas de la caridad "que están dedicadas a la humanidad doliente", razón fundamental en plena guerra contra la intervención francesa.

El grupo monárquico no tenía peso político sin el apoyo de la Iglesia, quien fue el *desideratum* del proceso para el establecimiento del segundo imperio, igual que lo había sido en la guerra civil. Pelagio Antonio La-

[48] La carta de José María Gutiérrez de Estrada al entonces presidente Anastasio Bustamante en 1840 señala: "Disértese cuanto se quiera sobre las ventajas de la república donde pueda establecerse, y nadie las proclamará más cordialmente que yo; ni tampoco lamentará con más sinceridad que México no pueda ser por ahora, este país privilegiado. Pero la triste experiencia de lo que ese sistema ha sido para nosotros parece que nos autoriza ya a hacer en nuestra patria un ensayo de verdadera monarquía en la persona de un príncipe extranjero". Galeana, 1991: 34.

[49] En marzo de 1859, el jefe del ejército liberal republicano, Santos Degollado, interceptó un correo de Gutiérrez de Estrada donde afirmaba que se había concertado la intervención con Napoleón. Carta de Andrés Oseguera a Melchor Ocampo, Washington, mayo de 1859. "Gutiérrez Estrada logró obtener una audiencia de Luis Napoleón, por conducto del Príncipe Metternich", en AHMNAH, 2ª serie de papeles sueltos, legajo 8.

[50] "Decreto del gobierno – se extinguen en toda la república las comunidades de religiosas", en Tena Ramírez, 1971: 666-667.

bastida y Dávalos, el obispo de Puebla que había financiado a los conservadores para derrocar al gobierno liberal que se atrevió a limitar los fueros del clero con la Ley Juárez, y que había provocado la primera nacionalización de bienes de la Iglesia, se convirtió en discípulo de primera fila de Pío IX, quien lo hizo arzobispo. Con ese carácter fue a Miramar a notificar a Maximiliano lo que esperaba la Iglesia de su gobierno: ni más ni menos que la derogación de las Leyes de Reforma, y el regreso de sus bienes y privilegios.

El clero hizo que el pueblo mexicano recibiera a los franceses como salvadores de la religión católica, supuestamente perseguida por Juárez; al igual que cuando logró que se apoyara a los conservadores, y después que se recibiera apoteóticamente a Maximiliano, hasta que se constató su liberalismo.

Durante la intervención francesa, Juárez suprimió todos los cabildos eclesiásticos, con excepción del de Guadalajara, que fue el único que se opuso a la intervención. El pueblo vio desconcertado cómo los generales del ejército francés sometían al clero y, después de sufrir los abusos del ejército de ocupación, se volvió en su contra.

Juárez siempre confió en la justicia de su causa. En junio de 1866 escribió a Santacilia:

> después de la presente guerra [...] México, quedarán absolutamente libres del triple yugo de la religión de Estado, clases privilegiadas y tratados onerosos con las potencias europeas.[51]

El presidente Juárez resumió magistralmente la historia de la Iglesia y el Estado en México en una entrevista al periódico *New York Herald*:

[51] Tamayo, 1972: tomo XI, 119.

> Cuando Iturbide proclamó el Plan de Iguala, consumándose así la independencia de España, se dejó que el gobierno cayera enteramente bajo el control de una clase. La Iglesia empuñó el timón y proclamó que la religión del país debería ser la católica; su gobierno sería una monarquía si se pudiera obtener un príncipe de Europa y el ejército sería organizado para resguardar y garantizar los derechos de ambos […] la batalla comenzó […] La Iglesia aún gobernaba con mano férrea; el ejército, bajo el control de esa misma Iglesia era el azote del país y los extraordinarios privilegios del clero y del ejército todavía absorbían las libertades del pueblo.
>
> La Constitución de 1857 inició la liberación de todas estas calamidades y las leyes de Reforma, proclamadas en Veracruz, completaron la obra.[52]

En aquellos tiempos aciagos Juárez llamó al pueblo a luchar "por nuestra independencia y nuestra libertad",[53] al tiempo que escribía a Santacilia que había que incubar en el pueblo "las ideas de libertad y dignidad",[54] consciente de que con el monopolio religioso y educativo que había tenido la Iglesia, la población estaba sumida en el fanatismo religioso. Por eso escribió: "Desearía que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios; éstos necesitan una religión que les obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para los santos".[55]

Ante la persecución que sufrió por parte de las tropas francesas en su éxodo por el norte del país, envió a su familia a Estados Unidos. Con ese motivo escribió a Santacilia:

[52] "Pensamiento político del presidente Juárez expresado a un reportero del New York Herald", en *ibidem*: 668-669.

[53] "Proclama del presidente de la República al establecer los poderes en San Luis Potosí", en *ibidem*: tomo VII, 699.

[54] Henestrosa, 1985: 42.

[55] "Palabras por Benito Juárez al joven Justo Sierra, 'estudiante impaciente de la realización repentina de ideales y ensueños'", en Sierra, 1940: 423.

> Suplico a usted no los ponga [a mis hijos] bajo la dirección de ningún jesuita ni de ningún sectario de alguna religión; que aprendan a filosofar, esto es, que aprendan a investigar el por qué o la razón de las cosas, para que en su tránsito por este mundo tengan por guía la verdad y no los errores y preocupaciones que hacen infelices y degradados a los hombres y a los pueblos.[56]

En esta carta, como en otros ejemplos anteriores, podemos constatar su pensamiento laico. En los mismos días expresó: "Los hombres somos nada, los principios son el todo".[57]

Al triunfo de la República sobre la intervención francesa y el Segundo Imperio, Juárez quiso reformar la Constitución. Quería quitarle el carácter congresual, semiparlamentario, que le imprimía la existencia de una sola Cámara, creando el Senado.

Con ello le estaba dando la razón a Ignacio Comonfort, quien había considerado imposible gobernar con una Constitución que dejaba hipotéticamente "maniatado" al Ejecutivo. Ahora, Juárez consideró lo mismo, ante la necesidad de pacificar el país después de una guerra civil y la ocupación extranjera más prolongada que éste había vivido.

Al no contar con la mayoría en el Congreso, quiso realizar un plebiscito que era anticonstitucional. El plebiscito se realizaría con motivo de la convocatoria a elecciones en agosto de 1867.[58]

[56] "No quiere ver Juárez a sus hijos bajo la dirección de sectarios", en Tamayo, 1972: tomo IX, 613-614.

[57] "Brindis pronunciado por Benito Juárez, en ocasión del LIX aniversario de su nacimiento", en *ibidem*: 757-758.

[58] El presidente Juárez firmó el 14 de agosto la convocatoria a elecciones; en ella se incluía una propuesta para hacer una consulta directa al pueblo en forma de plebiscito sobre las reformas a la Constitución. La justificación para la reforma se establecía en su artículo 4º: "Que si esto no deberá hacerse en tiempos ordinarios, sino por los medios que establece la misma Constitución, sin embargo, por la experiencia adquirida en años anteriores y en un caso tan excepcional como el de la grave crisis que acaba de pasar la nación, parece oportuno hacer una especial apelación al pueblo para que, en el acto de elegir a sus representantes, ex-

Al mismo tiempo, Juárez quiso regresar el voto activo y pasivo al clero, con el argumento de que la Iglesia ya había sido derrotada como institución política y que sus miembros eran también mexicanos y debían tener sus derechos políticos. Esta medida muestra su profundo liberalismo. Quiso ser congruente con la declaración que había hecho a su regreso triunfal a la capital de la República, de traer "no el terror sino la libertad y la paz"[59].

Ante la oposición generalizada que provocó la reforma a la Constitución, ésta no se realizó ni se consumó el plebiscito.[60]

En medio de la tormenta que se desató, en una carta que envió a uno de sus opositores, Juárez explicaba por qué quería regresar el voto al clero:

---

prese su libre y soberana voluntad, sobre si quiere autorizar al próximo Congreso de la Unión para que pueda adicionar o reformar la Constitución Federal, en algunos puntos determinados, que pueden ser de muy urgentes intereses, para afianzar la paz y consolidar las instituciones, por referirse al equilibrio de los Poderes Supremos de la Unión y al ejercicio normal de sus funciones, después de consumada la reforma social".

Además, el artículo 9º señala que los ciudadanos, al mismo tiempo que nombrarán "electores en las elecciones, expresarán además su voluntad acerca de si podrá el próximo Congreso de la Unión, sin necesidad de observar los requisitos establecidos en el artículo 127 de la Constitución Federal, reformarla o adicionarla sobre los puntos siguientes".

[59] "Contestación de Benito Juárez al discurso que, por su entrada en México, pronunció el presidente del ayuntamiento", en Tamayo, 1972: tomo XII, 272.

[60] En cuanto al voto para la Iglesia, Sebastián Lerdo de Tejada expresaba en la "Circular del ministro de Gobernación que explica el objeto del plebiscito ciudadano": "Respecto de los eclesiásticos, siendo ciudadanos, no parecía justo privarlos de uno de los más importantes derechos de la ciudadanía. Además, no parecía razón suficiente, para privarlos de él, la presunción de que ejercieran una influencia ilegítima para hacerse nombrar diputados; ya porque necesariamente debe confiarse el acierto del nombramiento a la libertad y a la discreción de los electores y ya porque no se han juzgado comúnmente tan peligrosa, ni ha solido presumirse tanto una influencia ilegítima de los eclesiásticos para hacerse elegir a sí mismos, como más bien para hacer elegir a personas de su confianza".

El plebiscito no pudo llevarse a cabo debido a la presión y las críticas de la oposición por considerar la medida anticonstitucional; incluso Manuel María de Zamacona llamó a una "rebelión pacífica". *Cfr.* "Se lanza convocatoria a elecciones y al plebiscito sobre la reforma constitucional", en *ibidem*: 357-384.

> el voto activo lo tiene el clero por la misma Constitución […] concederle el pasivo, es porque ha juzgado esa concesión como lógica, atendida la naturaleza de muchas doctrinas republicanas.
> Nosotros queremos la libertad completa de cultos; no queremos religión de estado y debemos, por lo mismo, considerar a los clérigos —sea cual fuere su credo religioso— como simples ciudadanos, con los derechos que tienen los demás.[61]

Consideramos que regresar el voto activo y pasivo al clero habría sido una medida desacertada, ya que, como escribió Ignacio Ramírez, el día que la Iglesia volviera a tener poder en México no pararía hasta ver derogadas las Leyes de Reforma y acabar con el Estado laico.[62]

Posteriormente, coincidiendo con el Nigromante, en 1868 en una carta a un amigo, Juárez escribió:

> Todavía hay entre nosotros mucha gente que, dominada por el clero, se resiste a aceptar los principios conquistados por la Reforma; pero ya irán entrando por el buen camino quieran o no quieran y un día llegará en que sólo como recuerdo existan esas preocupaciones absurdas del fanatismo y de la ignorancia.[63]

Juárez consideró que el cuartel y la sacristía eran los dos guardianes seculares del despotismo, y que por eso su generación los trató de destruir. El año anterior a su muerte escribió:

[61] "Juárez contesta a don Clemente con respeto", en *ibidem*: 472-473.
[62] Ramírez, 1898: 366.
[63] Juárez a Pantaleón Domínguez, 7 de septiembre de 1868.

> los partidarios del retroceso y de los abusos acechan la oportunidad para restablecer su antiguo predominio, y es preciso redoblar nuestros trabajos y nuestra vigilancia para contrariar y destruir sus tendencias antipatrióticas.[64]

Releyendo a Juárez comprendemos por qué ha trascendido en el tiempo y en el espacio. Por qué sigue siendo el símbolo de la laicidad del Estado.

Fuentes consultadas

Bases constitucionales de la República Mexicana (1836), Biblioteca Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, http://goo.gl/nHm76

Bases de Organización Política de la República Mexicana (1843), Biblioteca Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, http://goo.gl/3JER1

Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos (1824), Biblioteca Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, http://goo.gl/LuwV9

Constitución para la Libertad de la América Mexicana, Biblioteca Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM http://goo.gl/JJccl

De la Fuente, Juan Antonio (1988), *Tradición de la soberanía. Juan Antonio de la Fuente*, México, Partido Revolucionario Institucional, Serie Forjadores de México.

Galeana, Patricia (coord.) (2007), *Juárez jurista*, México, IIJ-UNAM.

______ (1991), *Las relaciones Iglesia-Estado durante el segundo imperio*, México, UNAM.

[64] "Discurso pronunciado por el presidente de la República en la apertura del Congreso de la Unión, abril 1º 1871", en Tamayo, 1972: tomo XIV, 996-997.

_______ (en prensa), "Impacto de la Reforma Liberal en la vida de las mujeres", en Roberto Blancarte, *Las leyes de reforma y el Estado laico. Importancia histórica y validez contemporánea*, México, Colmex.

HENESTROSA, Andrés (1985), *Flor y látigo*, México, Partido Revolucionario Institucional.

JUÁREZ, Benito (1903), *Ley de justicia del: Rito Masónico Nacional Mexicano*, México, Ed. Eusebio Sánchez, Fondo Reservado, Biblioteca Nacional.

_______ (1906) *Miscelánea*, recopilación de Ángel Pola, México, A. Pola editor.

OCAMPO, Melchor (1986), "Cesa la intervención del clero en cementerios. 31 de julio de 1859", en Raúl Arreola Cortés, *Obras completas de don Melchor Ocampo*, México, Comité Editorial del gobierno de Michoacán.

RAMÍREZ, Ignacio (1898), *El partido liberal y la Reforma Religiosa en México*, México, Talleres de la Tipografía artística.

RANKE, Leopoldo de (1963), *Historia de los papas en la época moderna* (Eugenio Imaz, trad.), México, FCE.

REBOLD, Emmanuel *et al*. (1868), *A General History of Free-Masonry in Europe: Based upon the Ancient Documents Relating to, and the Monuments Erected by this Fraternity from its Foundation in the Year 715 B.C. to the Present Time*, Estados Unidos, Kessinger Publishing.

SIERRA, Justo (1940), *Evolución política del pueblo mexicano*, La Casa de España en México

_______ (2006), *Juárez, su obra y su tiempo*, UNAM, México.

TAMAYO, Jorge L. (selección y notas) (1972), *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, tomo I, México, Editorial Libros de México, 2ª edición.

TENA RAMÍREZ, Felipe (1971), *Leyes fundamentales de México 1808-1971*, México, Porrúa, 4ª edición.
ZARCO, Francisco (2009), *Historia del Congreso Constituyente de 1857*, México, INEHRM.

LAICIDAD Y AMÉRICA LATINA POLÍTICA, RELIGIÓN Y LIBERTADES DESDE 1810

ERNESTO BOHOSLAVSKY

Querer separar la religión de la política es una locura tan grande o mayor que la de querer separar la economía de la política. No ya el catolicismo, sino el cristianismo y toda la religión tiene que ser política [...] Es torpeza, y torpeza insigne, la de querer trazar a la política un campo restringido. La política no es una especialidad; la política es una forma de concebir, plantear y resolver todo problema

MIGUEL DE UNAMUNO, "Los antipoliticistas", en *Soliloquios y conversaciones*, Colección Austral, 1911: 160.

INTRODUCCIÓN Y PROPUESTA

Después de la Segunda Guerra Mundial, y especialmente tras la Revolución cubana, las ciencias sociales estadounidenses miraron con mayor detenimiento lo que ocurría en tierras latinoamericanas. Se multiplicaron los centros de investigación sobre el continente, sus problemas para alcanzar el desarrollo y los rasgos de sus poblaciones urbanas e indígenas, entre otras cuestiones. En buena medida, esos trabajos estaban orientados por la llamada "teoría de la modernización", según la cual los problemas de América Latina se derivaban de poseer (más bien de arrastrar) una

serie de rasgos culturales hostiles al progreso, al liberalismo y a la modernidad. Así, según esta teoría, América Latina sería demasiado machista, autoritaria, de mentalidad pasiva y amante del ocio como para ser capaz de enfrentar las tradiciones y la historia, que la tendrían inmovilizada —o dormida— en el tiempo. Uno de los rasgos en los que se insistía mucho era en el carácter férreamente católico del continente, que habría impedido o retrasado la constitución de una cultura política plural, tolerante y civilizada. Según esta creencia, el predominio del ultramontanismo del siglo XVI en adelante habría sido un rasgo opresor que dificultó, cuando no ocluyó, el adelanto y la dinamización de las relaciones sociales, la búsqueda del lucro y la constitución de individuos deseosos de tomar decisiones sustentadas sólo en sus intereses y sus propios argumentos. En definitiva, sería ese piso cultural católico el responsable de los fracasos civilizatorios y económicos vividos en los siglos XIX y XX. Lo que se intentará mostrar en estas cuartillas es cuán desacertada resulta esa imagen para dar cuenta de la experiencia histórica latinoamericana, en lo que se refiere al vínculo entre catolicismo y cultura política. En esta región no ha existido algo así como un sustrato ibérico e hispánico que se impuso siempre y en todo lugar sobre las prácticas y las creencias políticas desde 1810 a la fecha. Por el contrario, es posible encontrar diversas experiencias históricas que testimonian la existencia de distintas culturas políticas, algunas no sólo independientes del catolicismo y de la Iglesia, sino abiertamente enfrentadas a esa herencia ideológica y al poder fáctico de esa institución.

Una problematización de las culturas políticas latinoamericanas de los últimos dos siglos permite ver cómo las principales fuerzas políticas de algunos países procesaron políticamente el dato del predominio del catolicismo en su sociedad. Al hacerlo, vincularon esa realidad con otra serie de

cuestiones, entre ellas: la estructura legal y constitucional que debía adoptarse, la creación de una esfera pública (y una privada) con rasgos, reglas y competencias irreductiblemente particulares y, por último, con el lugar que la Iglesia católica debía tener en el sistema político y en la vida cultural del país. Contrariamente a lo que postulaba la "teoría de la modernización" en el sentido de que el catolicismo sería un plomo que se les colaba en el cuerpo a los hombres y las mujeres de esta tierra al punto de inmovilizarlos en la pasividad histórica, es posible percibir que los actores de la política latinoamericana en muchos casos *jugaron* con esa herencia católica, al punto que algunos la combatieron encarnizada y exitosamente, otros la relegaron y exiliaron a la esfera de los asuntos privados y hubo otros que, finalmente, la convirtieron en una marca de una identidad orgánica que podía ser usada para la movilización política y electoral.

A continuación se ofrecen algunas ideas acerca de cuáles han sido las culturas políticas dominantes en la región sobre este particular. Allí se indican también los principales conflictos vividos en el continente en lo referido al vínculo entre política y creencias religiosas de 1810 a la fecha. Las siguientes secciones, ordenadas cronológicamente, caracterizan las formas en las que esos problemas fueron procesados y solucionados (o al menos reemplazados por otros). Finalmente, en las conclusiones se brindan algunas ideas para pensar los desafíos actuales de la vida política en un continente mayoritariamente católico, pero que está viviendo un proceso de creciente diversificación religiosa.

Cultura, política y religión

En la modernidad no hay una única cultura política. Uno de sus rasgos es la inevitable diversidad y simultaneidad de culturas políticas. Sus

relaciones no son necesariamente cordiales, sino más bien de enfrentamiento, y van desde las formas más amenas del debate político a las guerras civiles. En un país dado conviven varias culturas políticas, pero sólo una de ellas es la que mantiene la hegemonía sobre las otras, que se muestran en proceso de retirada, absorción o desafío frente a la dominante. En América Latina es posible identificar tres situaciones a la hora de estudiar las maneras en las que los principales actores políticos se enfrentaron a los problemas del vínculo entre creencias religiosas y orden político.

Por un lado tenemos aquella situación en la que ha predominado la cultura política católica desde inicios del siglo XIX a la fecha. Se trata de países en los cuales la Iglesia católica ha mantenido (o incrementado) sus niveles de intervención política, control de la educación y la cultura, así como su poder de veto sobre la legislación y las posibles reformas alentadas desde los gobiernos. Es el caso de todos los países de la región durante los primeros dos tercios del siglo XIX. En el caso de Perú y de buena parte de América Central (con la salvedad de Costa Rica), esa situación se mantuvo durante buena parte del siglo XX, con lo que ha implicado en términos de predominio de la Iglesia y limitaciones a su separación —incluso formal— respecto del Estado.

La segunda situación es aquélla en la que predomina una cultura política de cuño laico-progresista. Esta cultura afirma la necesidad de deslindar claramente las esferas privadas de las públicas, afirmando el carácter intrínsecamente laico de las segundas. En algunos países, desde finales del siglo XIX se afianzó una cultura política abierta al individualismo y promotora de reformas sociales que afectaron intereses materiales, políticos y simbólicos de la Iglesia. Aunque no necesariamente anticlericales, en los países en los que predominó esta cultura política se sucedieron conflictos y rupturas con la Iglesia. Es el

caso de México desde la década de 1850, de Chile, Uruguay, Argentina (este último hasta la década de 1930) y Cuba (de 1959 a la fecha). En estos casos, el Estado se muestra abiertamente laico y en algunos dotado de cierta animosidad anticlerical.

Por último, encontramos aquellas sociedades en las cuales no es posible encontrar una hegemonía estable por parte de alguna de las dos culturas políticas. Por el contrario, lo que hay es una situación de enfrentamiento abierto y de alternancia en el dominio del escenario político. Así, la situación de Ecuador y de Colombia en el siglo XIX, y de Chile hasta 1925, ofrecen ejemplos de bruscas oscilaciones y tensiones entre culturas políticas de signos opuestos.

A efectos de ilustrar la compleja relación entre las culturas políticas latinoamericanas y la condición religiosa de la población desde 1810, se han seleccionado cinco periodos.

El primero de ellos hace referencia a los problemas políticos derivados de cómo constituir un orden político tras la ruptura del lazo colonial en las décadas de 1810 y 1820 en sociedades unánimemente católicas y en las cuales el patronato de la Iglesia correspondía formalmente al monarca español;

El segundo periodo seleccionado es el que va de mediados del siglo XIX a finales de la década de 1910: por entonces se entroniza el liberalismo en el orden económico y constitucional del continente, en un contexto signado por la promoción de las exportaciones primarias y la modernización de la vida social. En ese marco, las disputas entre los defensores de los fueros y bienes de la Iglesia y los campeones del laicismo y el positivismo, adquirieron un tono muy agrio y desembocaron en algunos casos en enfrentamientos armados.

El tercer punto abarca los años que van desde la Revolución mexicana hasta la salida de la Segunda Guerra Mundial. Entonces la Iglesia católica y muchos de sus hombres pusieron proa hacia una reconquista del Estado y de la política nacional, dispuestos a revertir los avances producidos por la

cultura política laica. Un fuerte espíritu antiliberal, en el contexto de crecimiento de los fascismos y de impugnación de la civilización burguesa decimonónica, revitalizó la discusión política y reubicó la identidad católica —nacional y/o americana— en el centro de la escena.

El cuarto periodo se extiende hasta finales de la década de 1980. Se trata de una fase de rápida modernización de la sociedad latinoamericana que es testigo de los procesos de surgimiento de opciones políticas más radicales y más autoritarias. En ese contexto, el propio mundo católico se ve envuelto en muy intensas discusiones y tomas de partido a derecha e izquierda, enfrentado al problema de cómo pensar el vínculo entre religión y política en el marco del Concilio Vaticano II.

En el último apartado se hacen algunas referencias a cuestiones más actuales, relacionadas con el ciclo democrático iniciado en las décadas de 1980 y 1990 en el Cono Sur y en América Central. Ese ciclo dio comienzo también a un conjunto de debates en los cuales la dimensión religiosa (no sólo de actores católicos) tomó renovada fuerza y capacidad para condicionar discusiones y políticas públicas: divorcio, derechos reproductivos y aborto, entre otros, son algunos de los asuntos que se plantearon en estos años y que suscitaron polémicas.

Las independencias y la naturaleza del nuevo orden político ¿y religioso? (1810-1850)

Los procesos revolucionarios iniciados en América con la noticia de la captura de Fernando VII consiguieron politizar muchas de las situaciones que se tenían por naturales o dadas en las colonias. No sólo se puso en discusión el vínculo entre la Corte y las colonias americanas, sino que también se colocó en el centro del debate la legitimidad del orden político

y el lazo de éste con la Iglesia católica. Aunque no de manera inmediata, la búsqueda de un nuevo orden político —primero republicano y luego también nacional— consiguió desnaturalizar que las autoridades políticas asumieran como misión explícita la promoción de la fe católica. La presencia de ideas liberales y contractualistas, leídas siempre bajo el prisma pactista y constitucionalista español, contribuyó a quitarle sacralidad a los arreglos de las instituciones y a darle a la política una enorme centralidad en la vida de las sociedades hispanoamericanas en las primeras décadas de vida independiente.

¿Cuál debía ser el lugar de la religión en un orden republicano?, ¿cómo tratar la universalidad de la adscripción a la fe católica en la población?, ¿qué hacer con la Iglesia y sus hombres, quienes en buena parte de las tierras americanas se mostraron reacios a las ideas republicanas y recelosos al fomento de la inmigración desde países no católicos?, ¿cómo debían tratar las nuevas autoridades políticas a sacerdotes que hubiesen mostrado fidelidad a la corona española y que eran hostiles a aceptar la nueva situación? Preguntas todas de cierta relevancia para la teoría y la filosofía política, pero que, en todo caso, tenían para los actores políticos de la época una enorme actualidad e incidencia sobre sus decisiones. Ees interesante hacer notar que las respuestas a estas inquietudes no pasaban por un cuestionamiento de la validez universal de la fe católica, sino por un reacomodamiento de las relaciones entre el poder político y el eclesiástico. En efecto, no conviene exagerar el supuesto ateísmo de los líderes revolucionarios: la pertenencia católica estaba sólida y sinceramente afincada y "se trataba de un contexto profundamente tradicional en términos sociales, con una presencia ubicua y un peso ingente de la Iglesia católica en la vida social".[1] El reclamo de libertad de

[1] Breña, 2009.

culto brilla por su ausencia, salvo en el caso del caudillo uruguayo José Gervasio Artigas, probablemente porque no existían sujetos que se reconocieran en público como no católicos. Para decirlo claramente, la religión no era un tema de los que estaban en juego en 1810 ni en las décadas que le siguieron inmediatamente. Y aunque probablemente las percepciones sobre el lugar de la Iglesia en la vida social o sobre el sentido de ser católico eran cuestiones potencialmente polémicas, en la primera mitad del siglo XIX "las percepciones y la cultura eran en su mayoría católica, monárquica y tradicional".[2]

Vale la pena recordar que los procesos de guerras y de independencia no enfrentaron a realistas católicos contra "patriotas" liberales y ateos. Sea por conveniencia o por verdadera fe, lo cierto es que todos se declaraban católicos, tanto los que proclamaban fidelidad a Fernando VII como a las sucesivas Juntas peninsulares o a los cabildos locales. Líderes realistas y "patriotas" pertenecían a las elites coloniales y con toda seguridad habían leído las mismas bibliotecas, aquellas que incluían tanto al contractualismo francés como a los teóricos de la monarquía absoluta. Lo que los diferenciaba no era su formación intelectual sino sus diagnósticos políticos. Y si bien es cierto que los revolucionarios más inspirados en el jacobinismo —los que en Chile recibían el pertinente nombre de "exaltados"— concebían la independencia no sólo como un mero traspaso de autoridades sino como la plena realización del ideal de la Ilustración, sus posturas en general eran excéntricas dentro de unas elites formadas en instituciones coloniales unánimemente católicas. "Dios" estaba presente en el vocabulario político de los múltiples bandos enfrentados. Era claro que era esperable que estuviera en boca de los sacerdotes, tanto de quie-

[2] Ávila, 2008: 22.

nes permanecieron realistas como de los rebeldes, como el caso de José María Morelos, quien en la "Proclama de la salida de Tlacosautitlán", de 1813 afirmaba:

> ¡Somos libres por la gracia de Dios e independientes de la soberbia tiranía española, que con sus Cortes extraordinarias y muy extraordinarias y muy fuera de razón, quieren continuar el monopolio con las continuas metamorfosis de su gobierno.

¡El "Manifiesto de Puruarán" de 1815 indicó que se había creado un gobierno independiente "jurando por el sacrosanto nombre de Dios, testigo de nuestras intenciones, que hemos de sostener, a costa de nuestras vidas, la Soberanía e Independencia de la América Mexicana". La declaración de independencia de las provincias del Río de la Plata, en julio de 1816, también invocaba a la divinidad como fuente de legitimidad.

> ¡Nos los representantes de las Provincias Unidas en Sud América, reunidos en congreso general, invocando al Eterno que preside el universo, en nombre y por la autoridad de los pueblos que representamos, protestando al Cielo, a las naciones y hombres todos del globo la justicia que regla nuestros votos: declaramos solemnemente a la faz de la tierra, que es voluntad unánime e indubitable de estas Provincias romper los violentos vínculos que los ligaban a los reyes de España.

¡El juramento por Dios siguió siendo una pieza inevitable y ritualizada de la toma del poder político, aun para aquellos que no eran especialmente devotos ni amigos de la Iglesia, sino que tenían su corazón (y su sociabilidad política) en las logias masónicas. Todavía en 1832, alguien poco identificado con las causas conservadoras, como el colombiano

Francisco de Paula Santander, al tomar posesión de la presidencia de Nueva Granada, expresaba: “Acabo de prometer solemnemente una sumisión absoluta a la constitución de la Nueva Granada. Yo seré fiel a esta promesa, por temor al Ser Supremo que he invocado, por la dicha de mi país y por mi propio honor”.

En el momento de otorgarle una constitución a la recién creada república de Bolivia, Simón Bolívar expresó en 1826 que la cuestión religiosa no debía ser objeto de tratamiento por la Carta Magna. Los actos de conciencia eran una cuestión individual y moral; por lo tanto, sólo podían ser sometidos al juicio divino:

> ¡En una constitución política no debe prescribirse una profesión religiosa; porque según las mejores doctrinas sobre las leyes fundamentales, éstas son las garantías de los derechos políticos y civiles; y como la religión no toca a ninguno de estos derechos, ella es de naturaleza indefinible en el orden social, y pertenece a la moral intelectual. La Religión gobierna al hombre en la casa, en el gabinete, dentro de sí mismo: sólo ella tiene derecho de examinar su conciencia íntima. Las leyes, por el contrario, miran la superficie de las cosas: no gobiernan sino fuera de la casa del ciudadano. Aplicando estas consideraciones ¿podrá un Estado regir la conciencia de los súbditos, velar sobre el cumplimiento de las leyes religiosas, y dar el premio o el castigo, cuando los tribunales están en el Cielo y cuando Dios es el juez?

¡Después de todo, las razones para asumir una fe no podían descansar en su utilidad y su contribución al bien común, sino en la voluntaria adhesión por motivos estrictamente morales e íntimos: “Los preceptos y los dogmas sagrados son útiles, luminosos y de evidencia metafísica; todos debemos profesarlos, mas este deber es moral, no político”. En definitiva,

lo que venía a decir Bolívar al ofrecer la primera Constitución boliviana era algo que en la segunda mitad del siglo XIX se iría constituyendo como un lugar común de la teoría política: la inconveniencia de mezclar asuntos terrenales —legislables por los hombres— con los espirituales —que pertenecen por su propia naturaleza a un orden ahistórico, inmutable:

> ¿Cuáles son en este mundo los derechos del hombre hacia la Religión? Ellos están en el Cielo; allá el tribunal recompensa el mérito, y hace justicia según el código que ha dictado el Legislador. Siendo todo esto de jurisdicción divina, me parece a primera vista sacrílego y profano mezclar nuestras ordenanzas con los mandamientos del Señor [...] Dios y sus Ministros son las autoridades de la Religión que obra por medios y órganos exclusivamente espirituales; pero de ningún modo el Cuerpo Nacional, que dirige el poder público a objetos puramente temporales[33]

Lo llamativo del discurso de Bolívar es que debe detenerse a justificar la distinción entre las competencias religiosa y política, una tarea que medio siglo más tarde será considerada innecesaria para buena parte del arco político liberal que dominaba la escena política.

El orden oligárquico: liberalismo y autoritarismo (1850-1910)

Probablemente éste fue el periodo de la historia latinoamericana en el que se desarrollaron las más intensas batallas políticas y culturales en torno a la religión. La segunda mitad del siglo está plagada de enfrentamientos políticos, culturales y armados entre diversas fracciones sociales, enfren-

[33]Bolívar, 1826.

tadas en torno al modelo de Estado por desarrollar y el peso que debía tener la religión en él. Casi sin exclusión en el continente, los procesos de modernización de las actividades económicas y políticas, así como la complejización y diversificación de los grupos sociales, contribuyeron a que se produjera una serie de reformas constitucionales y legales que pusieron en el centro del debate público el vínculo entre el poder político y la Iglesia. El proceso conviene verlo en toda su magnitud, esto es, como parte del esfuerzo llevado adelante por grupos oligárquicos en alianza con capitales extranjeros, destinado a generar nuevas condiciones económicas y políticas que permitieran superar tanto las limitaciones al crecimiento de las exportaciones como asegurar el pleno control de los territorios y de las poblaciones que les habían tocado en suerte tras las independencias. Fueron eliminados o restringidos muchos de los monopolios estatales y de los impuestos y aranceles que provenían de los tiempos coloniales. En aras de promover la modernización económica y a la vez asegurar el lugar dominante que tenían los grandes propietarios rurales, fueron privatizadas grandes extensiones de tierras fiscales y otras que pertenecían a instituciones —como la Iglesia— y a comunidades indígenas. Se hizo explícito el deseo de que sólo existieran formas individuales de propiedad y que éstas reemplazaran a las colectivas, estatales o corporativas: la desamortización de las tierras eclesiásticas y la erección de nuevos códigos civiles y comerciales deben ser pensados como parte de este mismo proceso. A ello le acompañaron las discusiones acerca del papel que le cabría a la Iglesia como institución en el sistema educativo y a la religión como contenido dentro de las aulas. En muchos casos, también se le agregaba el permiso a sacerdotes protestantes para que misionaran en el territorio nacional o abrieran sus propias escuelas. La eliminación de los tradicionales fueros y privilegios de sacerdotes y militares (por

ejemplo, en la llamada "Ley Juárez" de 1855) también formó parte de un proceso de transformación social, política y cultural que intentó poner en el centro de la escena al individuo moderno por crear en América o por importar de la Europa industriosa. Buena parte de las elites estaban convencidas de que necesitaban un Estado neutral (en términos religiosos, no de clase), que generara las suficientes garantías a los habitantes europeos que se deseaba incorporar a la población, sea para incrementar la productividad laboral o para "blanquear" a la población local. De esta manera, la misión del Estado ya no era la misma que tenía la Iglesia —asegurar a toda costa el predominio político del catolicismo—, sino incluso pasó a ser el opuesto: ofrecer igualdad de derechos a quienes habitaran o quisieran habitar el territorio nacional, con independencia de su fe. Por primera vez desde que la Iglesia católica se asentó en tierras americanas, sus intenciones e intereses aparecían como contradictorios y separados del poder político: su autoridad moral, hasta entonces incuestionablemente de aplicación universal en los países americanos, pasó a ser considerada un elemento particular y restringido a la esfera doméstica. En ese contexto hay que entender que ya en la década de 1910 mexicanos y uruguayos disfrutaran de una ley de divorcio.

Por ello, en la segunda mitad del siglo XIX la cuestión religiosa, o más bien la cuestión de la Iglesia, se colocó en el centro de los debates políticos e intelectuales en buena parte de América Latina. Escritores, políticos y militares participaron de estas disputas intensas. No llama entonces la atención que en muchos casos el enfrentamiento entre la Iglesia y las autoridades políticas alcanzara fuertes niveles de intensidad. Argentina y México son dos de los casos más extremos. En Argentina, el presidente Julio Roca rompió relaciones con el Vaticano en 1885 a causa de lo que consideraba inadmisibles intromisiones romanas en asuntos internos. El

punto central del conflicto tenía que ver con un conjunto de reformas laicas, como la ley 1420 que le fijaba al Estado la obligación de educar a la población (excluyendo la enseñanza católica) y las leyes de registro civil, que le otorgaban al Estado la potestad de asentar nacimientos, matrimonios y defunciones de los habitantes. Asimismo, hubo algunos choques debido a la intervención de la Iglesia en el nombramiento de directores y maestros de escuela. En parte, de lo que se trataba era del problema de cuál era la extensión del patronato del Estado nacional —heredado de la monarquía española— sobre la Iglesia local. Lo cierto es que el enfrentamiento con Roma no se produjo por razones de fuerte peso económico, puesto que la Iglesia argentina era muy pobre comparada con la mexicana, la peruana o la brasileña. No eran sus tierras lo que estaba en juego sino, como marcaron Di Stefano y Zanatta, el hecho de que por primera vez en la historia argentina el Estado y las elites decían inspirarse abiertamente en una cultura política ajena e incluso refractaria a la doctrina católica, como eran el positivismo y el liberalismo.[4] Los políticos que se opusieron a la separación de Iglesia y Estado se organizaron en partidos y movimientos "católicos", que promovieron una prensa desde entonces titulada "católica": el adjetivo había dejado de ser redundante, puesto que había partidos, prensa e intelectuales que no se reconocían ya como parte de la cristiandad.[5]

En el caso mexicano, la imposición de la Constitución de 1857 y luego el predominio de la tradición juarista —en parte traicionada, pero también continuada por Porfirio Díaz—, así como la derrota de Maximiliano y su alianza con la Iglesia, hizo que el país viviera su proceso político bajo un fuerte manto de laicidad y de positivismo. La Iglesia perdió

[4]Di Stefano y Zanatta, 2000: 312.
[5]*Idem*.

sus tierras y buena parte de su poder político nacional, además de su peso en la construcción de la identidad mexicana. De allí en adelante, y con mayor intensidad en el siglo XX, la cuestión de la fe permanecería como un asunto privado y familiar, como un espacio relegado al campo de lo no político y sin derecho a opinión ni a intervención en áreas consideradas patrimonio exclusivo del gobierno.

Las reformas civiles apuntaban a una separación entre el ciudadano y el fiel más que a una persecución eclesiástica.[6] Las autoridades estatales no tenían la voluntad de deshacerse de la Iglesia, salvo en el caso de algunas figuras muy identificadas con el positivismo y con lecturas evolucionistas y anarquistas: en general, les interesaba someterla a su dominio y de esta manera pacificar algunos conflictos sociales. Sin embargo, la percepción ofrecida por la Iglesia católica, tanto en el ámbito nacional como desde Roma, fue que se trataba de una verdadera lucha entre Dios y el demonio. El Vaticano de la segunda mitad del siglo XIX expresa su odio por la modernidad y sus males, como lo señala el *Syllabus Errorum* de 1864. Allí se encontraba el listado de los 80 errores del mundo moderno según el papado, como el racionalismo, la insubordinación del Estado a la Iglesia, el utilitarismo, la libertad de culto y de conciencia, entre otros. La Iglesia ofrecía la imagen de ser una fortaleza asediada por los males modernos: el liberalismo, el socialismo y el cientificismo. Fuertemente autoritaria y ultramontana, estaba dispuesta a lanzarse a la reconquista de la vida social y política: tuvo su oportunidad después de la Primera Guerra Mundial.

La preparación de esa reconquista implicaba en primer lugar restaurar la propia autoridad papal. La "romanización" de las Iglesias situadas en América implicó centralizar y homogeneizar los discursos y las prác-

[6]*Ibidem*: 311.

ticas eclesiásticas: ello se expresó en un control del Vaticano sobre los episcopados nacionales, de éstos sobre obispos y de los obispos sobre las diócesis y los sacerdotes. La formación de los sacerdotes se hizo más sistemática y controlada con la instalación en Roma del Colegio Pío Latinoamericano (1859) y especialmente tras la realización del Primer Concilio Plenario Latinoamericano de obispos católicos (1899). Los sacerdotes formados en ese espíritu de revancha antiliberal fueron los responsables del posterior renacimiento de la filosofía tomista y de una teoría política intransigentemente antiliberal.

Pero si este periodo se inicia con señales negativas hacia la Iglesia como institución y hacia el catolicismo como creencia, se cierra con horizontes en sentido contrario. En primer lugar, porque muchos de los gobiernos de finales del siglo XIX y de inicios del siglo XX, de signo crecientemente autoritario, han comenzado a percibir las utilidades que puede ofrecerles el discurso católico para promover la paz social ante las inquietudes políticas de la clase trabajadora. Las iniciativas de la Iglesia en materia de caridad, asistencia social y actividad sindical (como los Círculos de Obreros católicos), así como una disposición a promover la resignación social más que los cambios, no dejaron de ser percibidas y alentadas por un poder político hasta entonces receloso de las intervenciones eclesiásticas en cuestiones públicas. Por entonces, la imagen que se difunde de la Iglesia ya no es la de una institución ultramontana y reaccionaria sino la de una aliada para el fomento de la paz social. En efecto, la "cuestión social" desplazó el interés antaño más intenso por reducir el poder de la Iglesia. En los casos argentino y brasileño, las elites políticas liberales y la Iglesia compartían a inicios del siglo XX el miedo a los efectos socio-políticos de la llegada de inmigrantes europeos. Suponían que un brusco descenso de la fe católica en la población sub-

alterna estimularía los conflictos sociales y sindicales y desestabilizaría el orden político oligárquico.

En segundo lugar, porque tras la intervención norteamericana en Cuba en 1898, se produce una serie de reacomodamientos en la autoimagen de los latinoamericanos. En efecto, la hispanofobia —lugar común del pensamiento americano del siglo XIX— después de 1898 dio paso a una apurada relectura de la civilización española, su lengua y el catolicismo: todos estos elementos dejan de ser percibidos como lastres que España dejó en sus colonias para pasar a ser considerados parte de un patrimonio común, valioso y encomiable. La "latinidad" comenzó a ser percibida como un rasgo definitorio de los americanos de México al sur. Y en la latinidad, el catolicismo —no el cristianismo— tenía un lugar central, puesto que la identidad latina venía definida por su sensibilidad artística, su desdén por el lucro y su espiritualidad. Pocas expresiones más claras hay de esta sensibilidad antinorteamericana como el poema "A Roosevelt" que Rubén Darío incluyera en *Cantos de vida y esperanza*, en 1905:

> Eres los Estados Unidos,
> eres el futuro invasor
> de la América ingenua que tiene sangre indígena,
> que aún reza a Jesucristo y aún habla en español.
>
> Eres soberbio y fuerte ejemplar de tu raza;
> eres culto, eres hábil; te opones a Tolstoi.
> Y domando caballos, o asesinando tigres,
> eres un Alejandro-Nabuconodosor.
>
> […] Y, pues contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!

Si los norteamericanos aparecían definidos por la ausencia de Dios, los latinoamericanos venían a estar caracterizados como aquellos que vivían plenamente su vida espiritual ("aun reza a Jesucristo"). Esta afirmación identitaria, que encontró su punto más alto en el libro *Ariel* (1900) del uruguayo José Enrique Rodó, parecía indicar que algunas cosas habían cambiado en las mentes de los hombres de América Latina, o al menos de su *intelligentzia*. En efecto, este periodo, que se inicia con el combate intenso entre los defensores de la Iglesia y de la fe católica como fundamentos de la vida social americana (en general los conservadores) y los promotores del individualismo, la libertad de culto y la hispanofobia (normalmente los liberales), dio paso a un consenso acerca del carácter católico del continente. Pero esta asunción no implicaba de ninguna manera una vuelta al catolicismo contrarreformista de los jesuitas sino una espiritualidad entendida como desprecio al lucro, al materialismo y al culto a la novedad, y a la prepotencia de Estados Unidos en la región. Como se verá a continuación, la Iglesia no quedó conforme con esa recuperación de lo espiritual y con su rehabilitación como cemento moral frente a la disolución de los lazos sociales, puesto que aspiraba a monopolizar la custodia de las almas y, sobre todo, a orientar la acción política de los hombres y de los Estados.

De una guerra a otra: la Iglesia al contraataque (1910-1945)

Los años que van desde la década de 1910 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial son testigos de un conjunto de procesos ideológicos y políticos sumamente innovadores, tanto en América como en Europa. Por entonces ocurren fenómenos que por su envergadura y por la cantidad de

personas y de fuerzas sociales involucradas (revoluciones mexicana, y rusa, crisis de 1929, Guerra Civil española y Segunda Guerra Mundial) constituyeron puntos de quiebre. En el nivel ideológico, la expansión del fascismo es uno de los puntos más llamativos, pero al que conviene colocar en una ola más amplia, que lo abarca. En efecto, si hay un tono que prima en las décadas de 1920 a 1940 es el antiliberalismo. Éste se va a expresar, como se indicó, en el fascismo, pero también —y quizá sobre todo en el caso de América Latina— en un renacimiento del catolicismo como ideología y como propuesta política. Tras la crisis de las ideas liberales y evolucionistas a la salida de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución rusa, la Iglesia apareció socialmente revestida de algunas certezas para enfrentar un mundo más caótico de lo previsto.[7] Embebida en un espíritu de venganza frente a las conquistas obtenidas por el Estado laico en el medio siglo anterior, la Iglesia católica se lanzó a la reconquista de la sociedad y del aparato de gobierno mediante diversos procesos. Si quisiéramos ofrecer una idea contundente y visual de los cambios que se viven, basta recordar que en 1931 se inauguró en Río de Janeiro una estatua monumental de casi 40 metros del Cristo Redentor en el Cerro Corcovado. Desde esa altura el Cristo mira una ciudad en la que se proclamó en 1889 una república que desde sus inicios abrazó el credo positivista, al punto de que su bandera lleva inscrito el lema "Ordem e Progresso".[8]

Al salir del asedio (a veces real, a veces imaginado) de la civilización liberal, la Iglesia se decidió a ejercer una influencia creciente sobre la vida política de cada uno de los países americanos. Para ello difundió una doctrina integrista e intransigente, que señalaba a la modernidad liberal

[7]Funes, 2006.
[8]Murilo de Carvalho, 1997.

(y a su "hijo", el comunismo) como el principal de los males de la humanidad. El integrismo expresaba la convicción de que no debía separarse las esferas de la vida humana (economía, política, fe, moral, etcétera) sino que todas ellas debían quedar regidas o subsumidas en una concepción católica unitaria de la existencia. Al decir de Jean Meyer, el catolicismo integrista se presentaba como un modelo de "contrasociedad", antimoderna, orgánica y con jerarquías y funciones diferenciadas,[9] que fuera capaz de superar el viejo orden decimonónico, secular, liberal, materialista e individualista. El integrismo pretendía una vía totalitaria para la instauración de Cristo en la tierra: era intrínsecamente autoritario y contrario a la valoración de la pluralidad (especialmente de la religiosa). Encontró en el franquismo en el gobierno (1939-1975) una experiencia de gobierno cercana a sus ideas antiliberales.

La Iglesia vivió un proceso de crecimiento institucional, mediante la constitución de instrumentos específicos de intervención social, como la Acción Católica. Ésta era una organización de laicos formada y controlada por la Iglesia, que en las décadas de 1920 a 1940 actuó en diferentes frentes (sindical, escolar, periodístico, juvenil) de fuerte impacto sobre la sociedad. Acción Católica tenía una actividad rígidamente organizada, que dividía claramente entre mujeres y varones, jóvenes y adultos y en cada jurisdicción, que eran férreamente vigiladas por una cúpula eclesiástica que, ocasionalmente, debía convocar al orden y la vuelta a la ortodoxia.[10] En efecto, el mundo católico de entreguerras quedó fuertemente marcado por el poder de las autoridades de la Iglesia sobre los sacerdotes y de éstos sobre los laicos. La uniformización espiritual y de las prácticas, que Roma alentaba desde finales del siglo XIX, constituiría

[9]Meyer, 1992: 306.
[10]Zanatta, 1996: cap. 1.

la demostración palmaria de la firmeza de las decisiones eclesiásticas. Esa homogeneización doctrinaria es la que se evidencia en la "coincidencia de ideas y tonos entre la *Revista Javeriana de Bogotá* y la mexicana *Christus*, la porteña *Criterio* y la carioca *A Ordem*".[11]

La doctrina integrista postulaba que la Iglesia debía no sólo estar afuera sino arriba, más allá de la política partidaria: es decir, la misión de la Iglesia no era ganar más diputados sino recristianizar el orden político. Presentarse a elecciones habría implicado legitimar la existencia de opiniones divergentes y asumir que había multiplicidad de opiniones válidas, incluso entre los católicos. Es por eso que la doctrina integrista apuntaba a promover la influencia de la Iglesia en el orden social para que ello terminara colonizando, finalmente, las estructuras políticas. En definitiva, ningún partido debería arrogarse el monopolio de la representación de la Iglesia, dado que eso movería a disputas menores y confusión. Probablemente en ningún lado del proceso el catolicismo se mostró tan poco propenso a la intervención en la política partidaria como en la Argentina de la década de 1930, donde entabló una feroz disputa con el orden político basado en partidos. La celebración en 1934 en Buenos Aires del Congreso Eucarístico Internacional, al que asistió el presidente Agustín Justo, testimonia el marcado peso político que fue adquiriendo la Iglesia. Sin embargo, ésta conoció el máximo de su influencia recién en 1943 con un golpe de Estado de tono integrista que luego dio paso a la experiencia peronista, que implementó la educación católica obligatoria en las escuelas públicas.[12] En Chile, en cambio, la Iglesia aceptó, mantuvo y promovió al Partido Conservador como su legítimo y exclusivo representante político, al que llamaba a votar abiertamente. En Brasil funcionó

[11]Zanatta, 2007: 8.
[12]Caimari, 1995.

desde la década de 1930 la Liga Eleitoral Católica, un organismo que fiscalizaba las plataformas electorales de los partidos y otorgaba o no el visto bueno para su apoyo por los fieles.

Fueron numerosas las intervenciones públicas de intelectuales y de políticos que se reconocían como principalmente —cuando no exclusivamente— católicos. Estas figuras estaban dispuestas a dar batalla en torno a cuál era la identidad nacional y cómo ésta había sido falseada o vituperada por el "demoliberalismo" y el ateísmo. Esa relectura de la historia nacional intentaba poner de manifiesto el carácter intrínsecamente católico del país, y descalificaba por artificial y ajeno al ser nacional al liberalismo y al comunismo. Los nombres son varios y pueden encontrarse por buena parte de América: en Argentina, Gutavo Martínez Zuviría y los sacerdotes Julio Meinvielle y Gustavo Franceschi; en Colombia, el grupo de los leopardos y Laureano Gómez; en Chile, Jaime Eyzaguirre y la revista *Estudios*; en Brasil, Gustavo Barroso, Plinio Salgado, Alberto Torres, Jackson de Figueiredo y Alceu Amoroso Lima.[13] Incluso un país de fuerte y hegemónica impronta laica, como era Uruguay a mediados del siglo XX, fue testigo del arrastre electoral y político que generó el dirigente del Partido Nacional e historiador Luis Alberto de Herrera, promotor de un fuerte hispanismo católico. Este conjunto de intelectuales y políticos pretendía, como sostiene el historiador italiano Loris Zanatta, el paso "del Estado liberal a la nación católica".[14]

Junto a algunos de estos hombres de la elite, se generaron movimientos políticos muy significativos —por la cantidad de personas movilizadas y por la radicalidad de sus posturas— que pusieron en discusión el carácter laico del Estado y el respeto a la diversidad religiosa. Entre ellos

[13]Beired, 2010.
[14]Zanatta, 1996.

podemos contar en México a movimientos de insurrección como la Cristiada (1926-1929) y a organizaciones como los Camisas Doradas y el sinarquismo; en el resto de América hubo grupos poderosos como Aliança Integralista Brasileira (1932-1937), los seguidores del conservadurismo colombiano y los nacional-socialistas chilenos (1932-1938), todos ellos expresiones políticas de un antiliberalismo promotor de la recristianización del Estado y de una cultura política ultramontana e intolerante. Su cercanía —mas no mímesis— con el fascismo terminó siendo la causa de que su fuerza política no sobreviviera a 1945.

Modernización, religión y violencia política (1945-1989)

El final de la Segunda Guerra Mundial trajo una serie de consensos políticos entre las elites políticas de América Latina, entre los cuales parecía contarse el rechazo al fascismo y la necesidad de jugar en el marco recientemente creado de la Guerra Fría. La Iglesia no fue inmune a este proceso: en su seno prosperó una serie de discusiones y luego de transformaciones en sus discursos, prácticas y alianzas políticas, que resultaron sumamente innovadoras. De hecho, puede postularse que en la década de 1960 la Iglesia católica en América Latina vivió una verdadera renovación institucional e ideológica, que obligó a revisar buena parte de las posturas que los actores políticos habían tenido respecto a ella en el siglo y medio anterior.

Ya en las décadas de 1930 y de 1940 había comenzado a desarrollarse en Europa una serie de debates teológicos en los que estuvieron involucrados Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, mismos que intentaban volver a poner en discusión cuál debía ser la relación de la Iglesia con la

modernidad y la democracia. Desafiando las líneas entonces dominantes de un integrismo intolerante, estos teólogos del "humanismo cristiano" procuraron un *aggiornamento* de la Iglesia, que aceptara e incluso aprovechara los cambios políticos sucedidos en Occidente desde el siglo XIX. Pero fue sólo después de la Segunda Guerra Mundial cuando la Iglesia comenzó un proceso de debate que condujo a abandonar su condena a la modernidad y a asumir la necesidad de actualizar sus posturas políticas y sociales. Ese cambio fue posible por el proceso de reforma conocido bajo el nombre de Concilio Vaticano II, que abarcó el final de la década de 1950 y la siguiente. En definitiva, el Concilio fue un gesto de apertura de la Iglesia después de su autoencierro y de una aguda sensación de estar sitiada. Antes que seguir apostando por la homogenización y la centralización romana, el Vaticano intentó que la Iglesia se moviera en los distintos terrenos en los que le tocaba intervenir (la política, la cultura, la fe) y en los diversos países en los que actuaba, teniendo en cuenta todas las particularidades y los problemas locales.

En lo que se refiere a las prácticas litúrgicas, el Concilio permitió la introducción de modificaciones de acuerdo con las costumbres (y lenguas) nacionales, abandonando la uniformización que el Vaticano había perseguido desde fines del siglo XIX. Los medios de comunicación modernos fueron completamente aceptados para difundir la doctrina oficial. Los problemas sociales y económicos fueron planteados abiertamente. La encíclica *Populorum Progressio* (1967) abordó por primera vez como tema el desarrollo del mundo. Pablo VI denunciaba allí las grandes desigualdades entre países ricos y países pobres, y advertía —pero no legitimaba— sobre la posibilidad de un estallido violento ante la opresión que vivían las naciones subdesarrolladas. Puede decirse que la doctrina católica hizo las paces con el liberalismo político, pero no con el económico. La de-

mocracia multipartidaria fue aceptada como regla de juego legítima: ello se expresó en la creación y promoción de partidos demócrata-cristianos que jugaran su suerte en elecciones, desdeñando las salidas antaño preferidas (golpes de Estado, cooptación de las elites, autoritarismo político). Crear este vehículo de sus intereses implicaba que los cristianos se asumían como una parte de la sociedad, y ya no como el todo, o como los únicos legítimos. Con esa alternativa, algunos políticos demócrata-cristianos llegaron a la presidencia de su país: Eduardo Frei (Chile, 1964), Jánio Quadros (Brasil, 1960) y Rafael Caldera (Venezuela, 1969). El deseo de reemplazar la democracia por un orden teocéntrico, por una "nueva edad media" como se llamaba el libro de Nicolai Berdiaeff de 1924, dio paso al programa de cristianizar la democracia. Y si bien el deseo final seguía siendo *instaurar omnia in Christo*, la metodología elegida era otra.[15]

Quizá lo más interesante del Concilio Vaticano II no hayan sido las decisiones tomadas —muchas de ellas luego fueron modificadas o revertidas—, sino que legitimó la posibilidad de disentir públicamente entre los católicos. En efecto, la convocatoria al Concilio permitió que emergieran —no que existieran— las profundas diferencias que tenían los católicos sobre cuestiones sociales y económicas, pero también sobre aspectos de la organización eclesiástica y de definiciones teológicas. De alguna manera, José Zanca ha dado en la tecla al señalar que este proceso desembocó en la desarticulación de la idea de "cristiandad", puesto que se hizo evidente que había más de una postura legítimamente católica entre laicos y sacerdotes sobre casi todos los temas, al punto de que

[15]Meyer, 1992: 301.

puede considerarse que se creó una "opinión pública" cristiana, en la que ser obispo no garantizaba inmunidad frente a las críticas.[16]

El debate interno se profundizó porque el Concilio Vaticano II intentó desandar el proceso de centralización y de disciplinamiento que había venido desarrollándose desde hacía un siglo: se crearon grupos de estudio, de consulta, de convivencia y de trabajo en las diócesis, así como formas de participación en la conducción de la Iglesia, que incluían a los laicos. La orientación de la política eclesiástica dejó de ser monopolio de los obispos: sacerdotes y laicos pasaron a tener creciente relevancia en el proceso, y les fue reconocida autonomía, a pesar de no contar con formación teológica. Se impulsó la militancia laica en diversos ámbitos profesionales, comunitarios y sociales, sin necesidad de que todo fuera controlado por las autoridades eclesiásticas.

El ecumenismo venía a reemplazar la intransigencia y la militancia cerrada del catolicismo como única fe legítima. Difícil encontrar mejores ejemplos que el *Te Deum* realizado en Santiago de Chile en 1971 por iniciativa del cardenal Raúl Silva Henríquez, que incluyó la participación de distintas Iglesias protestantes y de representantes de las comunidades judía y musulmana de Chile. Si seguimos a Enrique Dussel, la convocatoria al Concilio no generó entusiasmo por doquier: en Brasil, Chile y Colombia, los episcopados emitieron cartas colectivas en un contexto en el que estaban más preocupados por las posibles réplicas de la Revolución cubana, la expansión del protestantismo en el continente y el contenido de las enseñanzas en las aulas.[17] Lo cierto es que hacia finales de la década de 1960, tuvieron lugar fuertes procesos de radicalización ideológica dentro de las Iglesias latinoamericanas. Uno de ellos fue el "Ma-

[16]Zanca, 2006: 15-19.
[17]Dussel, 1992: 223.

nifiesto de los Sacerdotes del Tercer Mundo" (1967), en el cual distintos obispos, entre los cuales destacaba el brasileño Hélder Câmara, intentaba aplicar el Concilio Vaticano II y la encíclica *Populorum Progressio* a los Países No Alineados. Allí explicitaba su rechazo a los sistemas socialmente injustos fijados sólo para el "interés de unos cuantos". El horizonte socialista se dejaba ver sin mucha ambigüedad:

> En el momento en que los pueblos y las razas pobres toman conciencia de sí mismos y de la explotación de la cual todavía son víctimas, este mensaje dará valor a todos los que sufren y luchan por la justicia, condición indispensable de la paz [...] En cuanto a lo que la Iglesia tiene de esencial y de permanente, es decir, su fidelidad y su comunión con Cristo en el Evangelio, nunca es solidaria de ningún sistema económico, político y social. En el momento en que un sistema deja de asegurar el bien común en beneficio del interés de unos cuantos, la Iglesia debe, no solamente denunciar la injusticia, sino, además, separarse del sistema inicuo, presta a colaborar con otro sistema mejor adaptado a las necesidades del tiempo, y más justo.[18]

La figura del obispo Hélder Câmara fue crucial para el desarrollo de espacios de resistencia a la dictadura brasileña (1964-1985) y para la constitución de lo que se dio en llamar la "Teología de la Liberación", alentada por los también brasileños Frei Betto y Leonardo Boff y por el peruano Gustavo Gutiérrez. La Teología de la Liberación no se ofrecía como una teología de validez universal sino destinada para los pueblos oprimidos de América: su función no era la preservación del statu quo sino su ruptura. No aspiraba a la preparación para la vida trascendental, sino que era una propuesta de acción política maximalista.

[18]Câmara *et al*., 1967.

En muchos casos, las dictaduras del Cono Sur y el gobierno priista en México de las décadas de 1960 y 1970 se enfrentaron con figuras de la Iglesia por considerarlas cómplices o aliadas de la subversión, como fue el caso del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Argentina), Sacerdotes para el Pueblo (México), Movimiento de Sacerdotes Galconda (Colombia), Movimiento Sacerdotal Oficina Nacional de Información Social (Perú), Cosdegua (Confederación de Sacerdotes de Guatemala) y, en el caso de Chile, el Grupo de los 80 sacerdotes que apoyaron el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973) o de los que denunciaron las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura pinochetista en la Vicaría de la Solidaridad (1976-1992).

Algunas de las líneas centrales de radicalización ideológica católica quedaron expuestas en la afamada II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín en 1969. El documento final combinaba el mesianismo cristiano con la convicción marxista de que la historia evolucionaba inevitablemente hacia el socialismo:

> No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo. Progresivamente ese dinamismo lo lleva hacia el dominio cada vez mayor de la naturaleza, hacia una más profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano [...] Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva [...]

América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticias que puede llamarse violencia institucionalizada [...] No puede pues extrañar que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos.[19]

En el caso de Nicaragua, fue notoria la incidencia de la Iglesia católica —y especialmente de la Teología de la Liberación— en la constitución del Frente Sandinista de Liberación Nacional y en su lucha contra la dictadura de Somoza en la década de 1970. En Colombia, el acuerdo liberal-conservador (llamado Frente Nacional, vigente entre 1958 y 1974) implicaba que los dos partidos se alternarían en la presidencia cada cuatro años. La cerrazón del sistema político invitó a muchos opositores, entre ellos el sacerdote Camilo Torres, a especular con la vía armada como un medio para acceder al poder. En el momento de pasar a la clandestinidad y sumarse a las guerrillas, Camilo Torres escribió:

Ahora el pueblo ya no creerá nunca más. El pueblo no cree en las elecciones. El pueblo sabe que las vías legales están agotadas. El pueblo sabe que no queda sino la vía armada. El pueblo está desesperado y resuelto a jugarse la vida para que la próxima generación de colombianos no sea de esclavos. Para que los hijos de los que ahora quieren dar su vida tengan educación, techo, comida, vestido y, sobre todo dignidad. Para que los futuros colombianos puedan tener una patria propia, independiente del poderío norteamericano.[20]

[19]Conferencia General del Episcopado Latinoamericano II, 1969.
[20]Torres, 1966.

> La apertura de la Iglesia, alentada por el Concilio Vaticano II, condujo a una fuerte polarización de las posturas ideológicas dentro de la institución. Así como se desarrollaron fuertes corrientes que establecieron diálogos con el marxismo y alentaron transformaciones sociales radicales y un proceso de apertura ecuménica incluso por la vía armada, hubo otros grupos que promovieron posturas ideológicamente muy alejadas. Fue el caso de los grupos de sacerdotes y de laicos nucleados en organizaciones como Legionarios de Cristo, Opus Dei o Sodalitium Christianae Vitae, que comenzaron o vieron crecer sus actividades en el mismo momento en el que las elites latinoamericanas veían que perdían "su" Iglesia. Este otro sector apostó a intervenir directamente sobre la población más rica del país con una agenda que era social, teológica y moralmente reaccionaria, y que a su vez apuntaba a legitimar y vigorizar la iniciativa empresarial. Cuando los aires del Vaticano empezaron a orientarse para la derecha, a finales de la década de 1970, fueron estos grupos los que comandaron la renovación de la Iglesia, asumieron decididamente la educación y socialización de las elites y militaron por el abandono de las innovaciones litúrgicas e ideológicas que había traído el Concilio. Las dictaduras que asolaron América Latina en la década de 1970 se sintieron acompañadas y legitimadas por estos actores católicos.

El mundo actual (de 1989 a nuestros días)

En la década de 1980, América entró en una nueva etapa histórica. Las razones guardan relación con cambios en la región y en el ordenamiento global. Tras la caída del bloque soviético y la restauración de la democracia en el Cono Sur y en América Central, el continente no sólo se caracterizó por la definitiva aceptación de la democracia representativa como la única forma de gobierno legítima, sino también por una puesta en práctica de nuevas reglas de la economía política y por la reafirmación

de la hegemonía norteamericana en la región. En efecto, el modelo de desarrollo basado en el estímulo a la industrialización y el consumo del mercado interno dio paso a una estrategia neoliberal de apertura y desregulación de los mercados, ingreso del capital financiero y fortalecimiento de las actividades económicas privadas en desmedro de las públicas. Sobre ese particular estuvieron de acuerdo buena parte de los actores políticos relevantes, incluidos aquellos que habían tenido una trayectoria ideológica en sentido contrario, como el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en México, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) boliviano o el peronismo en Argentina. Buena parte de los aspectos que diferenciaban a izquierdas y derechas se diluyeron después de 1989, o al menos así se creyó, en un contexto en el que incluso se profetizó sobre la llegada del fin de la historia y de los conflictos políticos e ideológicos. Algunos sucesos antaño imposibles de imaginar tuvieron lugar. Quizá uno de los más llamativos es que el Partido Comunista Cubano aceptó el ingreso de católicos en sus filas desde 1991 y pocos años después organizó la visita de Juan Pablo II a la isla en 1998, cuando ofreció una misa para cerca de un millón de cubanos.

Sin embargo, es interesante percibir que los conflictos ideológicos prosiguieron. No sólo a causa de las resistencias sociales y políticas a los marcos de la economía neoliberal, sino porque se ha suscitado una serie de choques en los cuales los aspectos valorativos y las creencias religiosas estuvieron presentes. Entre los temas que suscitaron fuertes batallas culturales se contaban aquellos vinculados a las familias, un tema sobre el cual la Iglesia católica ha sostenido permanentemente su derecho a opinar y pontificar. En igual sentido ha ido la cuestión de las políticas públicas para prevención y control de enfermedades de transmisión sexual, especialmente del sida/VIH, abiertamente desafiadas por la Iglesia y por

grupos de laicos. En consecuencia, una buena parte de los diferendos culturales han girado sobre ese punto, en el que confluyen derechos individuales al libre uso del cuerpo, así como la organización y el reconocimiento legal de las familias.

Parece necesario recordar que la Iglesia ya no era la que había vivido con entusiasmo el proceso del Concilio Vaticano II. Ese proceso se cerró con la muerte de Juan Pablo I en 1978 y la consagración de un nuevo papa, Juan Pablo II, consustanciado con el anticomunismo y receloso de la Teología de la Liberación y de las experiencias de diálogo con otras tradiciones de pensamiento. La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Puebla en 1979, revisó y desvirtuó las conclusiones del encuentro anterior en Medellín. Por eso, las voces más conservadoras, muchas de ellas provenientes o cercanas al Opus Dei, han ido ganando cada vez más espacios dentro de la Iglesia católica. En la actualidad, diez de los 54 obispos peruanos son miembros del Opus Dei.[21] En el desarrollo de su agenda política (contra la legalización del aborto, la flexibilización del divorcio, la planificación familiar y el matrimonio entre personas del mismo sexo) han establecido alianzas con muchas Iglesias pentecostales y con ONG y *think tanks* internacionales "pro-familia".

El peso de la Iglesia católica sobre la legislación de familia siguió siendo poderoso, pero claramente se ha mostrado en retroceso en las últimas décadas, y la situación parece a la fecha irreversible (aunque las fuerzas provenientes del pentecostalismo han venido a engrosar los sectores moralmente más conservadores). En Argentina se consagró el divorcio en el primer gobierno tras la dictadura (1987) e incluso en Chile,

[21] Huaco, 2011.

finalmente, fue aprobada en el año 2004 una ley que lo permite (tras un debate iniciado en 1995). La comercialización de la llamada "píldora del día después" generó una enorme controversia en Chile bajo la presidencia de Michelle Bachelet (2006-2010).[22] Los derechos reproductivos han ido apareciendo cada vez más en el debate público. Impulsado primero por ONG y militantes feministas, de a poco la promoción de la despenalización del aborto ha ido sumando adeptos, incluso entre grupos explícitamente católicos, como la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir, creada en 1987 y actualmente con sedes en una docena de países del continente.

Hay un dato de orden sociológico de este último cuarto de siglo que ha jugado un rol creciente en la vida política de América Latina. Se está viviendo un proceso de reducción de los porcentajes de su población no católica en la región. Paralelamente, ha ido creciendo el peso que tienen otras creencias, especialmente las evangélicas. En Chile, los evangélicos pasaron de 3 a 15 por ciento de la población entre 1992 y 2002 y los católicos descendieron de 76 a 69 por ciento.[23] El censo realizado por el Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística en el año 2000, indicó que 74 por ciento de la población se identificaba como católica, mientras que 18 por ciento se presentaba como protestante, principalmente evangélica. Una encuesta realizada en Honduras en 2007 indicaba que 47 por ciento de la población se identificaba como católica y 36 por ciento como protestante. La información provista en 2007 por el Instituto Nacional de Estadísticas de Uruguay indicaba que 45 por ciento de la población se decía católica, 10 por ciento cristiana no católica y casi 28 por ciento se mani-

[22]Silva, 2011: 215-216.

[23]En México, el proceso es mucho más lento: "Entre 1895 y 1970, el porcentaje de población católica pasó de 99.1 a 96.2", pero con notables variaciones regionales. INEGI, 2005.

festaba como "creyente sin afiliación religiosa". El estudio realizado en 2005 por el Instituto Nicaragüense de Estadísticas y Censos ubicó a 58 por ciento de la población como católica y a 21 por ciento como protestante. En 2007, 81 por ciento de los peruanos se decían católicos y 12 por ciento protestantes (principalmente evangelistas). El censo boliviano de 2001 identificó a 78 por ciento de su población como católica y a 16 por ciento como protestante (con picos de 20 por ciento en las áreas rurales). Podrían darse más ejemplos, pero serían redundantes. Lo relevante es que aparece crecientemente discutida una tesis que hasta hace medio siglo estaba absolutamente consagrada: el carácter homogéneamente católico de los sectores populares latinoamericanos, sea urbanos o rurales, mestizos, afrodescendientes o indígenas. La penetración de las diversas Iglesias protestantes ha sido muy intensa entre esos sectores, especialmente en América Central, Perú y Brasil.

La identidad protestante no debe entenderse como una sola. Allí se descubre al menos dos grandes grupos. Por un lado encontramos un sector protestante más clásico, "promotor de un Evangelio social con vocación a integrarse con el pensamiento democrático liberal de derechos humanos, libertad religiosa, Estado de derecho y diálogo interreligioso con la Iglesia católica".[24] Por el otro se encuentra un conjunto de Iglesias pentecostales, con lazos con la *Christian Coalition* de Estados Unidos, fundamentalistas e interesadas en instaurar un Estado cristiano antes que en defender una cultura política laica: de allí sus coincidencias con la línea actual del Vaticano y de las ONG "pro-familia".[25]

[24]Huaco, 2011: 98.

[25]*Ibidem*: 99 ss. Según Huaco, se trata de un grupo fundamentalista, puesto que sus rasgos teológicos son "el literalismo bíblico, la inerrancia, simpatías por un mesianismo norteamericano en el marco de una teología dispensacionalista, el afán de retornar a *los fundamentos* de una doctrina bíblica única y verdadera y su rechazo al liberalismo teológico" (*ibidem*: 106).

Eso ha sido un factor que ha terminado traspasando la política y las discusiones públicas. Por un lado, porque el incremento de la pluralidad religiosa ha puesto al Estado frente a un conjunto de problemas, tales como asegurar la provisión de servicios religiosos a los militares evangélicos y discutir la pertinencia de la presencia de símbolos católicos en edificios y parques públicos (¡e incluso en los billetes de curso legal!).[26] Por otro lado, porque los evangelistas han asumido la fuerza electoral de su grey y han ingresado a la política. En las elecciones de 2006 en Brasil, apoyaron la candidatura de Luiz Inácio "Lula" da Silva: un volumen de cerca de 30 millones de electores es un botín demasiado grande como para dejarlo de lado. Lo propio puede decirse del voto evangélico peruano, eficazmente cortejado por Alan García en la segunda vuelta electoral de 2006 para obtener la presidencia. Lo interesante del fenómeno es que los evangelistas no apuestan ya (o no sólo) al éxito electoral de alguna personalidad destacada proveniente de su Iglesia, sino que intentan crear estructuras políticas de naturaleza abiertamente confesional, que negocian en los parlamentos según sus intereses específicos. En la celebración del Día de la Biblia junto a las comunidades evangélicas en 2008 en Nicaragua, el presidente Daniel Ortega prometió desgravar la construcción de nuevos edificios religiosos: "multar este esfuerzo, a quienes realizan esfuerzos por levantar un templo, es multar a Dios y a Dios no se le puede multar, a Cristo no se le puede multar".

Marco Huaco ha señalado con cierta razón que América Latina no parece ir en el sentido de consagrar la laicidad como principio constitutivo del Estado. Más bien, lo que estaría desarrollándose es un proceso de pluriconfesionalidad del Estado, resultado del progresivo avance de

[26] *Globo.com*, 2012.

derechos de ciertas Iglesias (principalmente evangélicas), que van logrando equiparaciones simbólicas, legales e incluso presupuestarias con la antaño dominante Iglesia católica.[27] Este investigador entiende que se trata de un proceso de colonización del Estado por parte de múltiples confesiones puesto que:

a) no promueven la igualdad de derechos entre los no creyentes y los miembros de las distintas confesiones religiosas que coexisten en un país. Apuntan, más bien, a un régimen jurídico-político que privilegia sólo a las Iglesias registradas, de manera tal que termina consolidando la discriminación entre Iglesias más que la libertad religiosa;
b) rechazan de plano la idea de que el Estado permanezca exento de influencias cristianas en sus fundamentos, sus políticas públicas y la legislación;
c) entienden que la libertad de conciencia y religiosa no implica aceptar, por ejemplo, derechos sexuales y reproductivos de las minorías sexuales y de las mujeres ni derechos culturales de los pueblos originarios.[28]

Por eso, un área permanente de conflicto es el proceso de reconocimiento oficial de las nuevas Iglesias, y su estatus legal (absoluto y comparado con el de otras religiones ya registradas). Diputados evangélicos de Argentina, Brasil y Perú presentaron entre 2008 y 2010 proyectos para que el Estado les brinde a las Iglesias legalmente reconocidas un estatus legal y ventajas patrimoniales comparables a los que posee la Iglesia católica mediante acuerdos firmados entre esos países y la Santa

[27]Huaco, 2011.
[28]*Ibidem*: 107.

Sede. El proceso de reconocimiento por parte del Estado es clave porque permite obtener beneficios tributarios y arancelarios.[29]

El retroceso de la Iglesia católica no debe leerse como pérdida absoluta de autoridad moral de los obispos y los sacerdotes. Por el contrario, han sido recurrentes las intervenciones políticas de hombres de la Iglesia católica y de otras confesiones, ya sea como candidatos o simplemente como actores con peso político. Quizá el ejemplo más llamativo sea el de Fernando Lugo, quien pasó de ser obispo a presidente del Paraguay (2008-2012). El pastor evangélico Humberto Lay fue candidato presidencial en Perú en 2006 y fue electo diputado en 2011. A ello hay que sumar tantas otras figuras, que participaron de la política latinoamericana reciente, como el cardenal Julio Terrazas que en 2008 intentó actuar como garante de las negociaciones entre el presidente Evo Morales y los jefes políticos de las regiones que deseaban su secesión del país. De igual manera, el cardenal Juan Luis Cipriani ha sido una figura clave de la vida política peruana de los últimos 25 años.

Sobre la situación de la educación, el panorama es bastante heterogéneo en América Latina. En Brasil, las escuelas ofrecen instrucción religiosa opcional para los estudiantes. En Uruguay y en Nicaragua, en cambio, la instrucción religiosa está prohibida en las escuelas públicas, pero en el país centroamericano el Estado apoya con fondos a colegios (y universidades) de inspiración religiosa. En Perú, sólo el catolicismo se enseña en la escuela pública, pero las escuelas privadas no católicas están libres de hacerlo y los padres pueden solicitar que sus hijos estén exentos de asistir a esas clases (algo parecido ocurre en la provincia de Salta, en el norte argentino). La Iglesia y las confesiones evangélicas ya no tratan

[29] U. S. Department of State, 2009.

de dirigir la educación pública. Parecen más interesadas en construir un sistema educativo paralelo al oficial, que incluye desde los niveles iniciales al posgrado, socialmente segmentado y que muchas veces está total o parcialmente financiado por fondos públicos.

Conclusiones

Como bien ha señalado Jean Meyer, la religión ha sido siempre un problema para el Estado moderno, pero la política no ha sido una entidad menos conflictiva para la Iglesia católica.[30] En efecto, el inicio del proceso de secularización de la vida política causó numerosos y muy complejos impactos en una institución que se consideró siempre a sí misma eterna y sagrada. La presencia de culturas políticas no dominadas por el catolicismo implicó desde finales del siglo XIX para la Iglesia el planteo del problema de la estrategia política por seguir para asegurar o restaurar su presencia en la vida política y cultural de las nuevas naciones hispanoamericanas: sobre ese particular no había consenso y la discusión fue la regla. ¿Cómo hacer presente la fuerza institucional de la Iglesia?, ¿debía bendecirse a partidos políticos ya existentes, para que defendieran los intereses de la Iglesia?, ¿había que crear uno que fuera específicamente el partido de los católicos?, ¿o era necesario, en realidad, desechar la partidocracia y tratar de cristianizar el régimen político?, ¿no bastaba acaso con lograr que las elites volvieran al seno de la Iglesia?, ¿o acaso el proceso debía ir en sentido contrario, tratando de cristianizar —o recristianizar— los sectores subalternos?, ¿apostar a la influencia sobre las cúpulas estatales o a la creación de agrupaciones específica y exclusiva-

[30]Meyer, 1992.

mente católicas entre los empresarios, los estudiantes universitarios, los trabajadores, los artistas, las mujeres, etcétera? Las opciones fueron muchas y todas se intentaron.

En esas luchas, el espacio de la laicidad fue definido y redefinido según las capacidades y las ideas de los actores involucrados. La lógica ha distado de ser aquella que una lectura ingenua de la Ilustración y su proyecto prometía: en efecto, no se trató de una marcha imbatible y creciente hacia la laicización de las sociedades americanas, puesto que la clericalización del Estado ha tenido marchas y contramarchas: la vida política de Ecuador y de Colombia de la segunda mitad del siglo XIX no hizo sino seguir ese intenso flujo y reflujo de presencia de la Iglesia en el orden político y en el entramado legal. De hecho, la pérdida de poder (relativo) de la Iglesia católica en la actualidad tampoco ha significado la caída de influencia de la religiosidad: por el contrario, hoy en día vemos que los crecientes procesos de afianzamiento de la población enrolada en Iglesias pentecostales ha terminado por reforzar muchas de las posiciones moralmente conservadoras y contrarias a la presencia de un Estado laico.

Ingresar a la historia de América preguntándose por la incidencia del vínculo entre religión y política permite apreciar un conjunto de problemas y de relaciones desde perspectivas no tan comunes. Así, se logra mirar de una manera novedosa la historia de las leyes y de los debates parlamentarios aquí involucrados, pues cada uno de ellos implicaba definiciones acerca de qué es (y desde cuándo) una persona o una familia, qué orden político es legítimo, cuál es el lugar de la fe en la vida social, etcétera. Asimismo, la historia de la educación también puede ser revisada a la luz de los debates que se han suscitado y aún se suscitan acerca de quién tiene la obligación de —o al menos la habilitación para— ense-

ñar, y de qué debe enseñarse en las aulas. Por el carácter fuertemente ideológico de estas cuestiones es que las culturas políticas chocan y chocarán en el futuro. En definitiva, como escribió Miguel de Unamuno, "la política es una forma de concebir, plantear y resolver todo problema".

Fuentes consultadas

Ávila, Alfredo (2008), "Las revoluciones hispanoamericanas vistas desde el siglo XXI", *Revista Digital de Historia Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1.

Beired, José Luis (2010), "A direita nacionalista na América Latina: personagens, práticas e ideologia", en Flávio Limoncic y Francisco Carlos Palomanes Martinho (orgs.), *Os intelectuais do antiliberalismo*, Río de Janeiro Civilização Brasileira.

Bolívar, Simón (1826), "Discurso al Congreso Constituyente de Bolivia", Lima.

Breña, Roberto (2009), "El liberalismo (hispánico) como categoría de análisis histórico; algunas tensiones con la historia de los conceptos y con la historia de los lenguajes políticos", en Elías Palti (org.), *Mito y realidad de la cultura política latinoamericana. Debates en Iberoideas*, Buenos Aires, Prometeo.

Caimari, Lila (1995), *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina, 1943-1955*, Buenos Aires, Ariel.

Câmara, Hélder *et al*. (1967), "Manifiesto de los sacerdotes del tercer mundo", Brasil; en Diego Benítez, Ernesto Bohoslavsky *et. al.,* "Materiales para el estudio de las ideas en América Latina (1810-2010)", Argentina, p. 116, http://goo.gl/sjwor

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano II (1969), "Documentos finales", Medellín, p. 1., http://goo.gl/TWFMZ

DI STEFANO, Roberto y Loris Zanatta (2000), *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo.

DUSSEL, Enrique (1992), *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, México, Mundo Negro-Esquila Misional.

FUNES, Patricia (2006), *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Globo.com (2012), "MPF em SP pede retirada da frase 'Deus seja louvado' das notas de reais", sección "Economía", 12 de noviembre, disponible en http://g1.globo.com/economia/noticia/2012/11/mpf-em-sp-pede-retirada-da-frase-deus-seja-louvado-das-notas-de-reais.html

HUACO, Marco (2013), *Procesos constituyentes y discursos contra-hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión: Ecuador, Perú y Bolivia*. Buenos Aires, Clacso, disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20121108040727/ProcesosConstituyentes.pdf

______ (2011), "Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa", *Revista del Centro de Investigación*, México, Universidad La Salle, vol. 9, núm. 36.

INEGI (2005), *La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, Aguascalientes.

KLAIBER, Jeffrey (1997), *Iglesias, dictaduras y democracias en América Latina*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

MEYER, Jean (1992), *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. México, Vuelta.

Murilo de Carvalho, José (1997), *La formación de las almas: el imaginario de la República en el Brasil*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Silva, Patricio (2011), "The Chilean right in the Concertación Era, 1990-2010", en Francisco Domínguez, Geraldine Lievesley y Steve Ludlam (eds.), *Right-wing Politics in the New Latin America: Reaction and Revolt,* Londres, Zed Books.

Torres, Camilo (1966), "Proclama al pueblo colombiano", Colombia; en Diego Benítez, Ernesto Bohostavsky *et. al.*, "Materiales para el estudio de las ideas en América Latina (1810-2012)", Argentina, http://goo.gl/sjwor

u. s. Department of State (2009), *International Religious Freedom Report 2009*, Washington, disponible en http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/127386.htm# http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/index.htm

Zanatta, Loris (2007), "La Iglesia a la conquista de la nación. El desafío católico al liberalismo en América Latina en el periodo de entreguerras", *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, vol. 6, núm. 1, Santiago de Chile.

_______ (1996), *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Zanca, José (2006), *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)*, Buenos Aires, fce.

III

REVOLUCIÓN, LAICISMO Y EDUCACIÓN

CARLOS MARTÍNEZ ASSAD

PRESENTACIÓN

En la mayoría de las sociedades actuales se vive con los modelos de la secularización; en la práctica, el hecho religioso se confiere más a la vida privada y, aún más, a la forma de vivirla individualmente. En particular en Occidente, aun con su esencia cristiana se acepta que la educación es laica, es decir, que en el aula el conocimiento se orienta por el método racional. Fuera de ella, cada quien es libre de profesar la religión más afín con sus ideas y puede, sin embargo, tener acceso a una educación universal vinculada a las formas organizativas del Estado moderno. Para alcanzar este objetivo, debió pasarse por guerras fratricidas y conflictos de intolerancia hasta alcanzar el libre consenso de la conciencia individual.

Iglesia y Estado se confrontaron en varios países y tiempos diferenciados por el control de la educación. Sólo los conflictos más recientes del mundo global han provocado una revisión que llevó a un polémico resultado que se enmarca en el respeto de los derechos humanos. En 2002 fue publicado el informe, elaborado por Régis Debray, *La enseñanza del*

hecho religioso en la escuela laica, luego de un trabajo colectivo de 40 días solicitado por el Ministerio de la Educación en Francia.

Parecía un contrasentido hablar al mismo tiempo de lo religioso y de la enseñanza laica. Y, no obstante, se concluía que la mayoría de los franceses apoyaba el estudio de las religiones en la escuela pública. El asunto resultaba más controvertido por la representación que prevalece de la Francia republicana como impulsora de los valores del laicismo. Con más precisión, el asunto se refería a realizar desde la escuela "una aproximación razonada a las religiones como hechos de la civilización", aunque el problema era si podía ser compatible con el laicismo.

Se combatía de esa manera el prejuicio que existe respecto a las creencias del "otro" y a la ignorancia de lo sagrado con sus prohibiciones y acciones permitidas. Se consideraba así que "la historia de las religiones puede tomar toda su pertinencia educativa, como medio de recordar el corto o el largo plazo", y evitar la incultura entre las generaciones de jóvenes, porque les resulta más importante lo inmediato sobre la larga duración. Cómo admirar una obra de arte religiosa referida a La Transfiguración o a La Providencia, a la salida de Egipto, a La Última Cena sin tener idea de su significado.

La propuesta de la comisión fue que la enseñanza de lo religioso no es lo mismo que enseñanza religiosa, no había que confundir catecismo e información, propuesta de fe y oferta de conocimiento; porque se trataba en última instancia de ver lo religioso como un objeto cultural. "La incultura religiosa, según varios índices, afecta tanto a los establecimientos privados de perfil confesional como a la escuela pública", decía el informe de Debray. Diversos indicadores demuestran que la ignorancia en ese dominio está relacionada con el nivel de estudios y no con el origen religioso de los alumnos, de donde se infiere que el conocimiento de

lo religioso, como en otras materias, depende más del aprendizaje que de la creencia.

La comisión llegó a definir su idea de laicidad con un principio vinculado con "la libertad de conciencia (aquélla de tener o no tener una religión) relacionada con y por encima de lo que se llama en ciertos países 'libertad religiosa' (el poder escoger una religión en el supuesto de que se tenga una). En ese sentido, la laicidad no es una opción espiritual entre otras, es la que hace posible su coexistencia".[1]

El informe insistía en que "el estudio del hecho religioso no es más que la prolongación de las enseñanzas fundamentales. Un medio, como otro, de conocernos. En otro terreno, por encontrar en la actualidad más dramática, la geografía y los conflictos contemporáneos incomprensibles sin el conocimiento de la expansión y el lugar de las religiones en el espacio y la geografía política". Está implícita la aceptación de un mundo globalizado en el que podrían convivir diferentes creencias, aunque queda de lado el agnosticismo o incluso el ateísmo, "la tierra sin Dios", a la que aspiraron los más radicales anticlericales.

Este trabajo es una apretada síntesis del significado del laicismo, sus influencias y su establecimiento en México, sobre todo como un método para la educación que se asocia con la modernización entre los siglos XIX y XX.

El sentido de una revolución

Tiene algo de fatalidad que el gran historiador de la Revolución francesa, Jules Michelet, naciera cuatro años después del Thermidor en una iglesia

[1] El problema es desarrollado con amplitud en Martínez Assad, 2013.

desafectada del barrio de Les Halles en París. En ese santuario de donde Dios había sido exiliado, el niño estuvo en contacto con símbolos e imágenes religiosas que no habían sido aún retiradas. Lugar con algo de utopía y escaso acondicionamiento para servir de casa habitación, aunque se tratara de un edificio casi destruido. Su origen influyó en el sentido romántico con el que escribió su historia, entre las más bellas páginas de la literatura francesa del siglo XIX porque desde allí contempló algunos de los pasajes más apasionados de esa Revolución. El libro lo escribió pensando en su padre, para quien su obra es una suerte de restitución de un bien que él concibió. "La Revolución tuvo su finalidad en nombre de todos esos hombres oscuros que no han tenido el tiempo de vivir, el tiempo de hacerse un nombre y que fueron tragados en el amplio silencio de los siglos".[2]

La Revolución dio a la historia otra dimensión porque impuso una cierta fatalidad al ser humano, lo que logró ver Michelet en 1789 fue una Francia vinculada a las intrigas, entre otras la de los sacerdotes; por ejemplo, decía que en París había una veintena de Bastillas y solamente en seis de ellas habría unos 300 prisioneros. Todas esas prisiones de Estado al final de Luis IV estaban gobernadas por los jesuitas. Tuvieron en sus manos instrumentos de suplicio para los protestantes y los jansenistas. Fueron confesores en la Bastilla y en otras prisiones; los prisioneros muertos eran enterrados con nombres falsos en la iglesia de los jesuitas. Por eso el historiador se preguntaba: ¿Qué es el antiguo régimen: el rey y el cura? La tiranía en nombre de la Gracia. ¿Qué es la Revolución? La reacción de la igualdad, el advenimiento tardío de la justicia eterna.

[2] Mettra, 1979: 7.

Para los revolucionarios, los que más daño han hecho al mundo son los falsos intérpretes de los divinos oráculos, quienes se han consagrado al despotismo y han hecho a Dios cómplice de los tiranos. Hay que dar al César lo que es del César, pero lo que no es de él hay que darlo en libertad a la naturaleza humana. La Revolución es concebida como el fin de los sacerdotes y el nacimiento del ciudadano. Contra los privilegios será la divisa.

La convocatoria a los Estados generales en 1789 es la verdadera era del nacimiento del pueblo porque se le llamó al ejercicio pleno de sus derechos; a partir de entonces puede escribir sus quejas, sus deseos y elegir a sus electores, porque entonces se trata todavía de la democracia indirecta. Todos los pueblos, aun los más rurales y ciudades pueden elegir; se asegura entonces que cinco millones de hombres puedan participar en las elecciones, aunque el asiento de la Revolución se localizará en París.

El individuo liberado de todas las ataduras responderá sólo a su racionalidad con el hecho científico dirigiendo sus pensamientos y sus acciones. Con el principio de volver a la naturaleza. Fue el grupo de los jacobinos el que se erigió como el resguardo de esos principios. Los clubes de jacobinos eran parte de las clases distinguidas, aunque secundarios, presionando por estar en los primeros rangos: entre ellos el abogado, el cirujano. Los clubes de jacobinos no pueden vanagloriarse de ser una oficina de leyes, un laboratorio para prepararlos. Son los jacobinos una reunión de distinguidos, de letrados. La literatura francesa estaba allí en mayoría con los escritores famosos de la época. En seguida se convierte en un gran comité de policía revolucionaria.

Como tal publica el periódico: Círculo social para la federación de amigos de la verdad que se llamó *Boca de fierro*, un título agresivo y que

suscitaba temor. Completando su capacidad de divulgación estaban las mujeres: "¡Qué poder! Con tales auxiliares, qué necesidad hay de la prensa", decía Michelet.[3] "Su palabra es un vehículo muy eficaz. Verdadera fuerza, tanto más fuerte que ella no tiene nada que perder, cede, es elástica [...] Diles una palabra al oído, y ella corre, va, reacciona, en el día o en la noche, en la mañana, en la cama, en la casa, en el mercado, en la tarde, delante de las puertas, por todas partes, respecto al hombre, al niño, a todos. Tres veces el hombre que se le resista".[4]

La asamblea dio por terminados sus labores para proponer una Constitución en septiembre de 1791, de donde resultó el legislativo dividido en dos fuerzas; por una parte se colocaron los girondinos; toman su nombre del lugar de procedencia de sus directivos, moderados representando las provincias, y establecen alianza la nobleza con el clero. Los jacobinos se identifican como la Montaña. Porque ocupan la parte alta del salón de sesiones; se conforman con los clubes de artesanos y de obreros de París; se expresaban a favor de la reforma social y pugnaban por el ateísmo.

El diputado Romme de la Convención propuso la reforma del calendario para borrar en las divisiones del tiempo las huellas del catolicismo. Una comisión fue la que introdujo los cambios a partir del 22 de septiembre de 1792. Se abolieron los nombres de los santos. Las semanas eran de diez días y se designaron: *primidi*, *duodi*, *tridi*, *cuartidi*... para acabar con los rastros religiosos. La división del año se estableció así: Otoño: Vendimiario, Brumario, Frimario. Invierno: Nivoso, Pluvioso, Ventoso. Primavera: Germinal, Floreal, Pradial. Estío: Messidor, Termidor y Fructidor.

[3]Michelet, 1979: tomo 1, 375.
[4]*Idem*.

Aunque la Convención opuso resistencia a la lucha antirreligiosa, el cierre de las iglesias comenzó en el Nivose (noviembre-diciembre) de 1793. El 20 de noviembre de ese año, en Notre Dame, en París, se erigió un pontífice máximo de la nueva religión que instauraría el nuevo culto: el de la Razón. Se nos cuenta que la joven que representaba a la nueva diosa entró al recinto "vestida apenas con una túnica blanca que recubría una clámide flotante de color azul celeste; fue llevada al son de músicas al pie del altar; sentose en el sitio en que poco antes los fieles veían encerrar la eucaristía. Detrás de la diosa se ostentaba una antorcha local que significaba la luz de la filosofía, destinada a iluminar de allí en adelante el recinto de los templos".[5]

El encuentro con el anticlericalismo

No obstante todas esas manifestaciones, el anticlericalismo surgió tiempo después, al menos en su acepción como una ideología que moviliza y ordena ideas mediante una arquitectura relativamente coherente. Se trata de una ideología política, aunque desborda su propio campo. El poder establece el sitio de enfrentamiento entre los clericales y los anticlericales porque para ambos el objetivo último es el alma de los fieles y el espíritu de los ciudadanos.

El anticlericalismo se interesa en el orden social, en la enseñanza, en las ideas y en las normas; su historia toca igualmente la de la cultura y la de la religión. El término anticlerical, contrariamente a lo que uno pueda pensar, es de aparición relativamente reciente y no se empleó durante la Revolución francesa, aunque muy probablemente sí pudo hablarse de

[5]List Arzubide, 1999: 186-187.

antijesuitismo. Es hasta 1852 cuando aparece el concepto para sancionar lo que para los republicanos es el compromiso del clero con el poder surgido de una violación a la Constitución. Su uso se expandió a partir de 1859 por una coincidencia cargada de sentido; se trata de la irrupción de la cuestión romana o, más claramente, del resurgimiento de la intervención en la vida política francesa y en las intervenciones públicas del episcopado, protestando contra la política italiana del gobierno imperial.

El uso del concepto anticlericalismo fue imponiéndose desde que George Weil usó el término clerical en un sentido desfavorable en 1848 hasta que alguien tan conocido como Víctor Hugo también lo empleó, inquieto por la influencia que la Iglesia buscaba restaurar en Francia luego de su revolución. Es en 1868 cuando Sainte-Beuve desde la tribuna del Senado en Francia denunció los avances del partido clerical. Después apareció la definición de anticlerical como quien se opone al partido clerical o como pasión anticlerical.[6] La noción de clericalismo se aplica en efecto a las relaciones entre la fe de los individuos y su comportamiento en sociedad o, todavía más, en las relaciones entre sociedad eclesial y sociedad civil. Se trata de evitar la confusión de los dos órdenes: el de lo religioso y el de lo civil, el de la vida privada y el de la vida pública.

Algo difícil de entender para la Iglesia, que se convirtió en un Estado dentro del Estado. Al lado de la constitución jerárquica de la Iglesia y su carácter monárquico, el anticlericalismo se torna en una suerte de antipapismo y más, el ultramontanismo se afirma en la Iglesia, el anticlericalismo encuentra motivos para alarmarse por la independencia nacional.

En la *Evolución política del pueblo mexicano* (1900-1902), Justo Sierra afirmaba:

[6]Remond, 1976.

> Para defender sus propiedades, el clero había convertido la última guerra civil en su contienda religiosa, y toda la organización eclesiástica, con el supremo jerarca a su cabeza, y todos los dogmas hasta el fundamental de la existencia de Dios, y todos los temores, desde el temor del infierno hasta el del patíbulo, fueron hacinados en formidable bastilla para reparo del tesoro de la Iglesia.[7]

El laicismo complementario

De la Francia republicana viene la idea de laicismo, si se quiere en su acepción de contrapeso al radicalismo irreligioso. En México se extendió bajo aquella influencia desde la segunda mitad del siglo XIX; la idea de limitar los privilegios de la Iglesia y el programa reformista tuvieron sus efectos en la organización política nacional. Aun así, es importante recordar que en los hechos se había tomado medidas laicas de enorme peso desde que, en 1833, Valentín Gómez Farías como presidente interino expidió en octubre de 1833 un decreto para crear la Dirección General de Instrucción Pública para el Distrito y los Territorios Federales, en el cual declaró libre la enseñanza y la secularización de las instituciones educativas, así como la competencia del Estado respecto a la educación; la Universidad Pontificia fue suprimida por considerarse "reducto de la reacción y centro de formación de grupos privilegiados".[8] También dio a conocer el decreto de la formación de una Biblioteca Nacional con los acervos de la cancelada Universidad Pontificia y del Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos. Fue tal su política, que provocaba la reacción que hacía decir al pueblo:

[7]Monsiváis, 2006: 180.
[8]Solana, 1981: 1 y 21.

¿Quién a la Iglesia da fin?
Valentín.
¿Quién de los herejes es la ley?
Gómez.
¿Quién es causa de averías?
Farías.

Y culminaba solicitando: "pídanle a Dios sea ahorcado", tal como se relata en el país alrededor de 1847, según se dice en *Quince Uñas y Casanova aventureros*, de Leopoldo Zamora Plowes.[9]

La Constitución de 1857 de forma contundente establecía la separación definitiva de la Iglesia y el Estado, fundamentada en las libertades, entre las que destacaban la religiosa y la de enseñanza. Quedaba establecida la educación pública y gratuita dependiente del Estado y libre de toda influencia eclesiástica.

Para 1861 se recuperaron para la realización de ese proyecto de creación de la Biblioteca Nacional las bibliotecas de los templos y conventos secularizados: Santo Domingo, La Profesa, La Merced, San Pablo, San Agustín, San Francisco, San Diego, San Fernando, los cuatro conventos del Carmen y de los jesuitas, Porta Coeli, la capilla de Aranzazú, y de Catedral.[10] No dejaba de ser un contrasentido que las bibliotecas religiosas se convirtieran en la simiente de la educación liberal y laica; es decir, alejada de la Iglesia católica y sin ningún vínculo con sus normas pero con sus textos básicos.

Contra el anticlericalismo de los liberales, el papa proclama: "los principios de que se compone la Constitución mexicana son una herejía", a lo que Ignacio Ramírez respondía en el *Correo de México* del 27 de septiembre de

[9]Monsiváis, 2006: 23.
[10]*El Foro*, 1881.

1867: “el clero mexicano, acaudillado por el Papa y seducido por una promesa, vendió la independencia de la República a los franceses, y el incienso de los altares a Maximiliano. Esto es el clero; pongamos a su frente las leyes constitucionales”.[11]

Así, el jacobinismo mexicano encontró su origen en la convulsión de la segunda mitad del siglo XIX y en los hombres de la Reforma. El 2 de diciembre de 1867, la comisión presidida por Gabino Barreda redactó la Ley Orgánica de Instrucción bajo la premisa de “difundir la ilustración en el pueblo es el medio más seguro y eficaz de moralizarlo”.[12] El presidente Benito Juárez establecía así la Escuela Nacional Preparatoria para sustituir la abolida Universidad Pontificia. Resultaba una paradoja que los personajes formados en aquel tipo de enseñanza fuesen los mismos que sembraran la simiente de la nueva educación liberal, con una concepción completamente diferente que sustituía los conocimientos religiosos en aras del racionalismo.

Asombra la rapidez con la que la educación liberal alejada de la Iglesia se estableció en México, cuando la escuela pública, laica y republicana en Francia se consolidará hasta el decreto de Jules Ferry en 1882. Fue el momento de mayor divulgación de las ideas liberales, con una educación que renunció a sus orígenes, vinculados con las instituciones eclesiásticas. Pero fueron los revolucionarios constitucionalistas, ya en el siglo XX, designados jacobinos por el radicalismo de sus posiciones, quienes lo aplicarían. Ese grupo definió abiertamente su pretensión de ahondar la brecha entre la Iglesia y el Estado para evitar que la primera interviniera en la organización de la nueva sociedad y se erigiera en un poder capaz de disputar el Estado.

[11] Monsiváis, 2006: 175.
[12] *Ibidem*: 21.

La influencia de la cultura francesa en México se tradujo en la enseñanza del positivismo de Augusto Comte, difundido por los científicos. La generación que creció bajo ese sistema de ideas fue una "generación desposeída" y "amargada", por lo cual tenía que ser "revolucionaria", según la caracterización de Francisco J. Múgica; con él como otros de su generación:

> Los ideales intransigentes de quienes habían definido y hecho la Reforma, habían sido sucedidos por las ideas de conciliación con el clericalismo, que vinieron a establecer una transacción, un modus vivendi que destruyó las aspiraciones del pueblo, que cegó toda aspiración individual, que detuvo todo progreso del país y consiguió para una sola clase social una situación privilegiada que duró hasta el año de 1910.[13]

El jacobinismo a la mexicana representará la corriente política más activa de la revolución, creadora del nuevo Estado, de métodos de aprendizaje novedosos e instigadora de la nueva ideología. Su concepción del poder fue definitivamente moderna, en la medida que buscó la hegemonía y orientó la política en una sola dirección unificadora y centralista de un país fraccionado por los diferentes poderes que se disputaban el país, incapaz de otorgar las bases programáticas necesarias para el tránsito que se iniciaba.

El proceso de secularización

La Revolución francesa dio al ciudadano una identidad desconocida hasta entonces; su acta de nacimiento fue la Declaración Universal de los

[13]Fix Zamudio, 1985.

Derechos del Hombre. Su influencia será notable en las cartas constitucionales que han regido en diferentes países y, en particular, las de la nación mexicana, con una orientación iusnaturalista. La de Cádiz, en su artículo 4°, la obliga a "conservar y proteger por leyes sabias y justas, la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que le componen". Dos años más tarde, en 1814, la de Apatzingán dispuso: "La felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, seguridad, propiedad y libertad. La íntegra conservación de estos derechos es el objeto de la institución de los gobiernos y el único fin de las asociaciones políticas".[14]

Es el ciudadano, gozando de todos sus derechos en libertad, el fundamento de una doctrina que prevaleció en las constituciones de la República Mexicana y que la de 1917 asumió. Ese proceso tendría consecuencias específicas en México para entender los cambios que se estructuraban, primero en la aplicación del programa liberal de Díaz, y luego en la caída y crítica al Antiguo Régimen, porque si los franceses lo habían tenido ¿por qué nosotros no? Para dar respuesta está el libro de Antonio Manero publicado en 1911, *El antiguo régimen y la Revolución,* porque para quienes vivieron la caída de Díaz significaba que la Revolución era un hecho concluido. Quizá eso contribuyó a que el debate de ideas se profundizara, cuando buscaba establecerse el camino que después de ese gran evento la sociedad debía transitar.

Lo más importante para los revolucionarios era, entonces, hacer efectiva la separación entre la Iglesia y el Estado, así como poner en práctica una verdadera enseñanza laica. Se trataba, desde luego, de cortar de tajo las ideas retardatarias y todos los lastres que se opusieran a la formación

[14]Manero, 1911.

de la nueva sociedad revolucionaria. La regeneración del ciudadano pasaba necesariamente por la escuela. El control de la educación, que el Estado hizo obligatoria en su nivel básico desde que el licenciado Benito Juárez asumió el poder, se constituyó en uno de los puntos esenciales de esa discusión, porque para crear una nación debía aspirarse a la unidad, la cual resultaba inviable con la contradicción de una Iglesia que pretendía formar a los jóvenes en los principios del conservadurismo, y un Estado que buscaba hacerlo con las bases del liberalismo.

De los "Mandamientos" de Jesús Muñoz aparecidos en *El Hijo del Ahuizote*, el 21 de noviembre de 1901, los tres primeros correspondían a la Madre Patria:

1º Amarás a tu Patria sobre todas las cosas.
2º No protestarás en vano las Leyes de Reforma.
3º Santificarás los días de gloria y luto de la Patria.

Y continuaba: "Tomarás familia para no seguir el mal ejemplo de papas, cardenales, obispos y demás frailes".[15] Se borraba así la línea divisoria entre laicismo y anticlericalismo, pero al mismo tiempo se reforzaba la integridad patriótica para auspiciar el avance de la secularización. *México a través de los siglos* propone la visión unificadora y la versión laica de la historia. El altar de la patria de la que hablan los poetas y esculpen los escultores es la réplica laica de los altares elevados a Dios.

El Estado mexicano había ganado la partida, fundamentado en un racionalismo acorde con los principios divulgados por la Revolución francesa: "Un pueblo ilustrado es un pueblo libre". Prevaleció la consig-

[15] Monsiváis, 2006: 331.

na del marqués de Condorcet de difundir las luces para desaparecer el poder. La sociedad, en un profundo proceso de secularización, todavía se enfrentaría a varias disyuntivas cuando, en 1926, la nación se desgarró en cuando menos dos posiciones sin equilibrio posible entre los religiosos y los irreligiosos. Esa secuela de la revolución fue el intento de restauración más acabado por grupos conservadores y por la institución eclesiástica para volver a una situación prerrevolucionaria, incluso previa, sobre los principios que la Reforma había defendido medio siglo atrás.

Durante el periodo conocido como la Cristiada, se reforzaron esas configuraciones ideológicas heredadas de la Revolución francesa, incluso las referidas a su periodo del terror. Si al general Álvaro Obregón se le acusó de permitir a sus tropas saquear iglesias y conventos, para después dejar usar los objetos sacros como arneses de la caballada, al general Plutarco Elías Calles se le consideró el promotor de las burlas contra el clero y, por lo tanto, contra la Iglesia. Incluso se decía que fueron pintados murales, como el que describe Graham Greene en *El poder y la gloria*,[16] donde en el estado de Tabasco se hacía aparecer al clero en actitudes lúdicas frente a imágenes religiosas. En coincidencia, hasta nuestros días, el edificio de la Sorbona en París conserva ejemplos de la depreciación del clero: asnos con mitra de obispos vestidos con casulla y la multitud que celebra lo que no es sino la caída de uno más de los poderes del Antiguo Régimen. Surgió así la espontaneidad de un pueblo ideologizado por la cultura secular, cómplice del mito del poderío de la Iglesia católica, pero que finalmente aceptaría la postura del Estado: el poder no se comparte.

[16]Aunque se trate de una obra de ficción, es importante el ejemplo porque al menos hace prevalecer lo que era un estado de ánimo respecto a un sector de la sociedad hacia los anticlericales: Greene, 1948.

Con el tiempo prevaleció la separación jurídica, pero el grueso de la población se mantuvo católico o, en un sentido más amplio, creyente. Curiosamente, eso aconteció tanto en Francia como en México, aunque éste acató las enseñanzas de la Revolución. Si el siglo XVIII creó esa Revolución y el XIX instituyó la República, en el XX ese círculo se cerró con el mantenimiento del laicismo, aun con la presión de manifestaciones religiosas que prevalecieron incluso en ámbitos secularizados.

Los impactos

Con la Revolución francesa, la identidad de una sociedad alcanza e incluso aspira a la trascendencia, a la inmortalidad. Se diseña, por ejemplo, un nuevo calendario; ¿no se trata, acaso, de una ruptura histórica como la del nacimiento de Cristo o el descubrimiento de América? Por eso los revolucionarios cambiaron no sólo los nombres de los pueblos y de las calles sino los de los nuevos ciudadanos. Costumbre que también se adoptaría en la ciudad de México: la calle de San Francisco es nombrada Francisco I. Madero y Francisco Villa se encargó personalmente de colocar el nuevo letrero para enaltecer al presidente mártir en diciembre de 1914; la calle de Corpus Christi no podía adquirir nombre más antagónico que el de Benito Juárez para honrar los 100 años de su natalicio en 1906; con la Revolución, San Juan Bautista, la capital de Tabasco, recobró su antigua designación de Villahermosa. En ese estado, las festividades religiosas fueron cambiadas por ferias agrícola-ganaderas, de tal forma que la Semana Mayor fue el tiempo designado para celebrar la feria regional más importante. En 1935, en el estado de Chiapas, San Cristóbal fue denominado Ciudad de las Casas, aunque recuperó después el nombre del santo; San Bartolomé de los Llanos se convirtió en Venus-

tiano Carranza; San Lorenzo Zinacantán mantuvo sólo la segunda parte de su nombre original. La indagación puede extenderse por todo el país y sumar otros numerosos ejemplos.

Francia y México identificaron un antiguo régimen antes que su revolución. Tuvieron que enfrentarse con un siglo de diferencia a la necesidad de una centralización político-administrativa por razones diferentes, aunque en esencia se trataba del ejercicio del poder. Las regiones, por su desarrollo, por su pasado cultural y por otras razones, contuvieron varias revoluciones. En Francia surgió en París, en el centro más desarrollado en términos urbanos y corazón de la monarquía. En México vino del norte y fue apoyada por la sociedad rural. Se originó en la oposición a la dictadura que mostraba demasiadas fisuras y luego por la intransigencia de un grupo incapaz de responder con lealtad; y casi inmediatamente surgió la identificación de un grupo para llevar adelante el programa revolucionario y evitar los intentos de restauración.

Ambas revoluciones expresan la ruptura con el orden previo; con el tiempo, las dos restañan las heridas, y con un sentido contrario a las ideas que les dieron nacimiento identificaron, por medio de la larga duración, un hilo conductor que les permite con el continuismo hacer de varias historias una sola historia. Los intereses de los campesinos y de los obreros coincidieron con un proyecto de la burguesía en Francia; en México, las clases subalternas aportaron la materia prima para el desarrollo capitalista que los menos disfrutaron. En uno como en otro, aunque con dos sistemas políticos definidos como centralista y federal, respectivamente, se privilegió en la práctica el Estado unitario. En Francia, desde luego, hubo un mayor equilibrio regional que en México y, no obstante, tuvo serias disidencias.

La historia oficial en ambos casos desvirtuó y disimuló algunos de sus pasajes y de sus personajes, no tan fácilmente conciliables con una versión única. En esto, México se adelantó cuando pudo conciliar las figuras de Francisco Villa, Emiliano Zapata, Francisco I. Madero, Venustiano Carranza, Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas, y reunirlos para la posteridad en el Monumento de la Revolución Mexicana, aunque en vida se confrontaron hasta la muerte.

En Francia, hay algo semejante en las insustituibles figuras de Robespierre y Danton —empañadas por los breves años de terror—: dejan el sitial a Condorcet y a Sieyés, sin duda menos radicales. El *Diccionario crítico de la Revolución francesa,* coordinado por Francois Furet y Mona Ozouf,[17] no tiene, en el capítulo de los actores, entrada para el terrible, pero real, Saint-Just, y lo que parecería un olvido involuntario puede ser algo premeditado cuando el concepto de capitalismo tampoco aparece. También de ambas revoluciones el proyecto liberal culminó en el laicismo que hizo de la educación el medio para provocar la modernización a través del cambio en las conciencias, predominando el racionalismo sobre cualquier otra orientación.

Laicismo y educación

Fue franca la separación entre Iglesia y Estado, sobre todo respecto a la educación desde 1917. Los constituyentes se enfrentaron en dos posiciones, la del Primer Jefe Venustiano Carranza, al frente de quienes pretendían mantener el laicismo como algo neutral —en la misma concepción de Justo Sierra— y quienes, más radicalizados, insistían en que debía pasar

[17]Furet y Ozouf, 1988.

del terreno de lo arreligioso a lo irreligioso. Las manifestaciones en esta última acepción habían sido vastos durante los años más enconados de la lucha armada, y terminaron por dar a la Carta Magna postulados claramente iconoclastas y anticlericales. Se trataba de crear un hombre nuevo como consecuencia de la lucha revolucionaria. El laicismo no podía aplicarse en su aceptación de neutralidad sino con una fuerza capaz de hacer frente a los intereses conservadores enarbolados por la Iglesia católica.

Cuando la Revolución abrió de nuevo la posibilidad de discutir la educación, en el Constituyente de Querétaro se enfrentaron dos posiciones: la de los liberales de filiación carrancista y la de su desprendimiento, que al término del congreso serían identificados como jacobinos.[18] Algunos consideran que el asunto trascendental fue la cuestión de la relación entre la Iglesia y el Estado: ni siquiera el imperialismo y el nacionalismo económico les importó tanto. "La importancia de la Iglesia [en] los sentimientos de los delegados, se debía a que se le consideraba enemigo político del establecimiento de una nación-Estado libre y secular".[19]

El proyecto de reforma de la educación, expuesto por los primeros, consideraba el término laico en su acepción de neutralidad, mientras que para los segundos el artículo 3° tendría que adquirir un sentido más agresivo para evitar que la educación fuera puntal de la influencia de la Iglesia en la sociedad. Los diputados de la Comisión, Francisco J. Múgica, Alberto Román, Enrique Recio y Enrique Colunga, definieron así el concepto:

[18]Barrón (2009) afirma que tales bloques no existieron en el Constituyente de Querétaro, pero varios autores han hecho alusión a ellos. En todo caso, hubo propuestas educativas más radicales que se pusieron en práctica.

[19]Roman, 1976: 94.

> Se entiende por enseñanza laica la enseñanza ajena a toda creencia religiosa, la enseñanza que transmite la verdad y desengaña del error, inspirándose en un criterio rigurosamente científico; no encuentra la Comisión otra palabra que exprese su idea, más que la de "laica". De ésta se ha servido, haciendo constar que no es su propósito darle la acepción de neutral, pues esta idea de laicismo cierra los labios del maestro ante todo error revestido de alguna apariencia religiosa.[20]

Ya en sus considerandos, los miembros de la Comisión compartían como punto de vista que "La Iglesia católica es el enemigo más cruel y tenaz de nuestras libertades" porque sólo le interesa defenderse a sí misma sobre los intereses de la Patria.[21] Varias de las intervenciones coincidieron en la visión de la Iglesia como enemiga de la soberanía de México.

Inconforme con el resultado, Carranza aún propuso reformar el artículo 3º presentando una iniciativa de reforma el 21 de noviembre de 1918 porque, haciendo eco a una reflexión de Félix F. Palavicini, contenía contradicciones porque primero establecía que la "enseñanza es libre", pero concluía —según él— que "la libertad de enseñanza representa la excepción".[22] Este proyecto no coincidía ya con la tendencia dominante respecto a un laicismo comprometido, contrario a la neutralidad que se le quiso dar.

La práctica del laicismo

El *Catecismo* del padre Ripalda, el más difundido en la América hispana, y mantenido durante un amplio periodo básico en el aprendizaje de las

[20]Gómez Navas, 1981: 141-142.
[21]*Ibidem*: 142.
[22]Vázquez, 1975: 152.

familias católicas, utilizaba como metodología preguntas y respuestas como la del pasaje siguiente, para hacer entender el dogma:

> P: ¿Visteis vos nacer a Jesucristo?
> R: No, Padre.
> P: ¿Lo visteis morir o subir a los cielos?
> R: No, Padre.
> P: ¿Creeislo?
> R: Sí, lo creo.
> P: ¿Por qué lo creéis?
> R: Porque Dios nuestro Señor así lo ha revelado, y la Santa Madre Iglesia así nos lo enseña.[23]

El sistema sería retomado con los fines de los anticlericales. En los hechos, las posiciones siempre se confrontaron y hubo reacciones diversas a ese tipo de enseñanza. Así, en contra del *Catecismo* tradicional divulgado en Francia, surgió en 1913 *El catecismo anticlerical* que, entre otros puntos, pugnaba por los siguientes contenidos —con la misma técnica— que vale la pena reproducir por la vinculación que va a encontrar en México:

> Capítulo preliminar
> Pregunta: ¿Es usted cristiano?
> Respuesta: No, soy libre pensador.
> P: ¿Qué es un libre pensador?
> R: Es el que no cree y no admite sino la autoridad de la ciencia.

[23]Ripalda, 1880.

P: ¿Qué es la ciencia?

R: La ciencia es el conjunto de conocimientos humanos verdaderos.

P: ¿A qué le llama conocimientos verdaderos?

R: Aquellos que han sido y siempre pueden ser controlados por el cálculo.

P: ¿Cómo se adquieren los conocimientos verdaderos?

R: Se adquieren instruyéndose, es decir, frecuentando la escuela neutra y poniendo toda la inteligencia en los libros de física, de química y de historia natural.

Capítulo I: El mundo

P: ¿Sólo Dios tiene el poder de crear y destruir?

R: No creo en Dios.

P: ¿Por qué?

R: Porque para creer en Dios, es necesario situar en el tiempo y en el espacio lo que es material, es decir, aquello que no es Dios.

P: ¿Los cristianos no hacen a Dios inmaterial?

R: Imposible y la prueba es que ellos dicen que los malos serán privados de la vida de Dios, en tanto que los buenos serán sentados a la diestra.

Debido a sus implicaciones escolares, el apartado sobre la familia resultaba de particular importancia:

Capítulo VIII: La Familia

P: ¿Quiere usted a sus hijos?

R: Amo a mis hijos como a mí mismo.

P: ¿Cómo los educa?

R: Los educo según el método racional.
P: ¿A qué puede uno oponer el método racional?
R: Puede oponerse al método autoritario preconizado por la iglesia.
P: ¿Cuáles son los principios fundamentales del método tradicional?
R: Los principios fundamentales del método racional son:
1) en lo que concierne a la instrucción: verificación y pasar de lo simple a lo complejo,
2) en lo concerniente a la educación: sensibilidad y amor.
P: ¿Tendrá usted a sus hijos alejados de toda religión?
R: Si, hasta que cumplan 16 años. Leerán obras relativas a las religiones y, después de discutirlas conmigo, tomarán la religión que ellos decidan o ninguna.[24]

Se buscaba, por lo tanto, la capacidad de discernir cómo defender la libertad de conciencia. El anticlericalismo mexicano, haciendo a un lado sus exageraciones, buscó los mismos objetivos que perseguía el racionalismo como expresión más acabada del laicismo.

En México como en Francia, también se escribió un catecismo para oponerse a la fe. Fue Germán List Arzubide, del grupo de los estridentistas, quien en 1933, como inspector de las escuelas primarias de la SEP, publicó *Práctica de educación irreligiosa*, sin duda con los ecos del catecismo francés. Después de las consabidas declaraciones antirreligiosas y anticlericales, el libro comenzaba con las lecciones para los niños menores de 10 años. El maestro, decía:

> debe, en primer lugar, hacer que toda enseñanza que se relacione con la cuestión religiosa, descanse solamente sobre pruebas absolutas que no de-

[24]Remond, 1976: 215-216.

> jen lugar a la duda, para que el niño ni pueda ser imbuido en la idea de que la escuela miente o se equivoca. Aun en aquellos temas como el origen del universo, por ejemplo, que todavía es impreciso para la ciencia, es necesario hacerles comprender que el hombre está en los primeros peldaños del conocimiento.[25]

Para él había que despojar al niño de las mentiras que trae de su casa o del medio ambiente porque es importante "que los niños adviertan cómo, gracias a los progresos de la ciencia, lo que antes se consideraba un castigo de Dios, hoy se puede contener y vencer".[26]

Nótese, de acuerdo con las ideas de los jacobinos, la importancia de la divulgación, cuando List Arzubide propone que "los niños de los años superiores deben fundar los círculos antirreligiosos y hacer propaganda entre los niños de los años inferiores […] para que se afilien a estos círculos".[27] Después venían 10 lecciones con sus prácticas: El sol entre los primitivos, El sol en el antiguo Egipto, Las leyendas religiosas comparadas con los fenómenos de la naturaleza, Las semejanzas de las leyendas religiosas por los mismos orígenes naturales, así hasta la novena lección: Las fiestas católicas y su comparación con las religiones paganas y proponía, como ejemplo, "el mismo día que la Iglesia celebra su festividad, hágase a los alumnos un relato de cuál era la costumbre del paganismo al celebrar tales fechas y, de ser posible, entéreseles de la raíz del culto natural que lo creó. Como, por ejemplo, al celebrar la Pascua, el Pentecostés, la huida de Egipto, el nacimiento de Cristo".[28] ¿No se parece demasiado a la propuesta tan reciente de Régis Debray?

[25]List Arzubide, 1999: 63.
[26]*Ibidem*: 69.
[27]*Ibidem*: 85.
[28]*Ibidem*: 97.

El radicalismo de las ideas tuvo su lado defensivo por parte de las regiones desde la creación de la Secretaría de Educación Pública, cuando el presidente Álvaro Obregón la puso en manos de José Vasconcelos el 10 de octubre de 1921. Su proyecto de federalización de la enseñanza inició el uso mal entendido del concepto porque la centralización de la misma fue definitiva, entre otras razones porque resultaba extremadamente difícil para los municipios hacerse cargo de la misma. Algo diferente sucedió con los gobiernos estatales.

Su énfasis cultural en un sentido amplio fue contundente y aunque se trató de un momento exitoso porque cuando menos ya se desplazaba la polémica clerical-anticlerical, no duró mucho tiempo porque en julio de 1924 Vasconcelos renunció por diferencias políticas con el presidente. Aun con su propuesta de editar los clásicos, de preservar la integridad de las culturas indígenas, su experiencia sobre una educación nacional para la superación de los mexicanos estuvo sostenida por la idea hispanista de mantener los vínculos con otros países; pero con la creación de "las misiones culturales" volvía a la tradición de la época colonial de la enseñanza traída por los misioneros. Había en su proyecto un catolicismo que no ha sido estudiado de manera más contundente. Lo cual, aunado a las formas educativas que entonces se ensayaban, alentó tendencias más próximas a la cultura anticlerical enraizada en el país, que llevaba a formas de vida seculares y al laicismo como inspiración.

El periodo de gobierno de Plutarco Elías Calles había iniciado con la violencia desencadenada por la inconformidad de un fuerte sector del ejército que se aglutinó en torno a Adolfo de la Huerta en la rebelión que asoló al país en el invierno de 1923. Fuera de las realizaciones en la educación indígena y rural que en cierta forma se heredaba del vasconcelismo, de las reivindicaciones obreras y agrarias, de nuevo en el régimen callis-

ta se insistió en aplicar medidas radicales para la educación. Desde su perspectiva, había que dar continuidad al proyecto revolucionario de la formación de un hombre nuevo.

Así, la Secretaría de Educación fue autorizada a crear escuelas secundarias equivalentes a ese ciclo de la Escuela Nacional Preparatoria. Después de numerosos ensayos y discusiones respecto a la influencia respectiva en la educación nacional entre la Universidad Nacional de México y el Ministerio, primero, y luego Secretaría de Educación. Esa época de definiciones reorganizativas parecía avanzar hacia su conclusión. Algo que resultaba diferente fue la fundación del Departamento de Psicopedagogía e Higiene en 1925, que daría paso a un nuevo conflicto.

Al comienzo del año siguiente, el Episcopado anunció que daría una lucha para que, apoyado por los católicos, se presionara para reformar los artículos constitucionales contrarios a la Iglesia. El gobierno respondió con las leyes reglamentarias, en particular la respectiva al artículo 130. Se fijaron así sanciones relacionadas con la violación de la Constitución que imposibilitaban a los ministros de cualquier culto dirigir escuelas, aunque podían ser profesores. "La vigilancia a las escuelas particulares abarcaba el plan de estudios, los libros de texto (que tenían que se laicos, aunque no necesariamente los mismos de las escuelas oficiales), los métodos educativos, la escala de calificaciones y el cumplimiento del artículo tercero".[29] Los colegios católicos del Distrito Federal buscaron el amparo.

La reforma que había llevado al laicismo a su máximo radicalismo hasta llegar a una propuesta como la temida por Carranza, en la que se decía que la educación socialista excluía la libertad educativa, había par-

[29]Vázquez, 1975: 163.

tido de los movimientos que se habían generalizado en el país en el periodo posrevolucionario. Así, la práctica y contenido del laicismo fue radicalizándose; en 1932, Narciso Bassols impulsó medidas en la Secretaría de Educación para incidir en el desarrollo socioeconómico del país. Afirmaba: "el opio religioso es un instrumento de sometimiento de las masas y su muerte se dará a consecuencia de la educación a dichas masas".[30] Las reacciones fueron enconadas por parte del clero y de la Unión de Padres de Familia, sobre todo cuando la enseñanza de Higiene fue confundida con educación sexual que, según los críticos, no era sino una extensión del ateísmo.

En 1934, de acuerdo con una iniciativa del Comité Ejecutivo Nacional del Partido Nacional Revolucionario que estableció un Plan Sexenal que debía acatar el candidato presidencial que se designara, la educación se definió como socialista "en sus orientaciones y tendencias; la cultura que ella proporcione estará basada en las doctrinas del socialismo científico y capacitará a los educandos para realizar la socialización de los medios de producción económica. Deberá, además, combatir los prejuicios y dogmatismos religiosos".[31]

Después de una amplia discusión, el 10 de octubre fue reformada la Constitución en los siguientes términos:

> Artículo 3º. La educación que imparta el Estado será socialista y además de excluir toda doctrina religiosa combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permitan crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social.

[30]Camacho Sandoval, 1991: 116.
[31]Barrón, 2009.

> Sólo el Estado —federación, estados y municipios— impartirá educación primaria, secundaria y normal. Podrán concederse autorizaciones a los particulares que deseen impartir educación en cualquiera de los tres grados anteriores.

Descartaba que pudieran intervenir en la enseñanza primaria, secundaria y normal "las corporaciones religiosas, los ministros de los cultos" y las asociaciones o sociedades vinculadas con la propaganda de un credo religioso.[32]

La propuesta había sido hecha por los diputados de Tabasco, Veracruz y Puebla, aunque originalmente proponían que la educación debía definirse como racionalista, tomando un concepto de la Revolución francesa que había sido actualizado por las ideas pedagógicas del catalán Francisco Ferrer i Guardia. La idea laica ahora era definitivamente irreligiosa y de un profundo anticlericalismo; había penetrado a México y encontrado franco apoyo en el país, de manera relevante en los estados del sureste: Yucatán, Campeche, Tabasco y Veracruz.

Ferrer había sido fusilado en Monjuich, acusado de haber fomentado los disturbios de la Semana Trágica de Barcelona en 1909, donde las demandas obreras coincidieron con las de los radicales anarquistas que incendiaron iglesias y atentaron contra los curas. En 1912, un busto de ese pedagogo fue colocado por la Casa del Obrero Mundial en el patio del antiguo convento de Santa Brígida.

La presencia de esa pedagogía resultaba obvia en la redacción del texto, en particular cuando aludía en sus objetivos el de "crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social". Ya el concepto de "racional" había sido propuesto en el Constituyente de

[32] Monroy Huitrón, 1975.

1917 por el diputado Monzón. Tal se desprende del itinerario de un proyecto educativo que pretendió alcances nacionales, cuando con fuerza apenas logró afianzarse en las regiones más radicalizadas del país.

La descentralización pragmática

Resulta extraño que el poder central del Estado que se establecía después de la Revolución nunca tuvo tanto respeto por las decisiones regionales como en los casos de la aplicación de los artículos 130 y 3º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los referidos a la separación de la Iglesia católica y el Estado, así como al laicismo en la educación.

Por medio del primero se establecía: "Las legislaturas de los Estados [...] tendrán facultad para determinar, según las necesidades locales, el número máximo de ministros de los cultos". Desde 1917, las medidas basadas en el texto constitucional comenzaron a tomarse y Tabasco adoptó entonces la medida más radical, al limitar el número de ministros de uno por cada 30 mil habitantes. El líder regional Tomás Garrido Canabal aceleró su labor irreligiosa en 1924 como represalia a la alianza del clero con los rebeldes que habían seguido a Adolfo de la Huerta en su rebelión contra el poder obregonista en 1923. La extremó hasta la manía desde 1928. Uno de sus errores políticos fue conservar esa línea después de 1929 porque desentonó con la resolución dada al conflicto cristero por el presidente Emilio Portes Gil.

En el artículo 4º de la Constitución de Tabasco de entonces, se leía: "Sólo se permite ejercer el sacerdocio a los investidos por los hábitos que sean mexicanos por nacimiento, tengan más de 40 años y acepten contraer nupcias". Ante las protestas del clero por la aplicación de tales medidas,

Adalberto Tejeda, como secretario de Gobernación, respondió que los afectados podían recurrir al amparo, debido a que el Ejecutivo de la Unión "no puede terciar en asuntos del régimen interior de los estados". El poder central no actuó jamás con tanto respeto de las decisiones tomadas en los estados como en lo concerniente a la prohibición religiosa.

Los racionalistas en el sureste de México, particularmente en los estados que recorren el golfo de Yucatán, pasando por Campeche, Tabasco y Veracruz, impusieron la educación que llamaron precisamente racionalista y, como en otros momentos los franceses, los tabasqueños hablaron igualmente de las mentiras de la Iglesia. Su lucha contra el clero fue atroz con la herencia de la primera Revolución francesa: la de los jacobinos. Así, aunque ésta estableció el molde radical y la necesidad de implantar el iluminismo para contrarrestar el idealismo, el anticlericalismo como tal se afianzó posteriormente. La disputa era por quién debía dirigir la educación de los jóvenes. México conoció los excesos de varios movimientos de bagaje cultural anticlerical y racionalista. Algunos tuvieron el sello de la intolerancia porque no fue la libertad el motivo de su defensa sino la imposición de sus normas.

Los programas educativos de la escuela racionalista de origen anarquista fueron aplicados en el estado de Tabasco entre 1922 y 1935, donde la enseñanza irreligiosa alcanzó su grado más alto, seguidos por otros estados del sureste como Veracruz y Yucatán. Mucho de lo acontecido en esa región parecía tomado de las enseñanzas de los enciclopedistas franceses, aunque con una aplicación más elemental.

En 1931 se realizó el Congreso de la Liga Anticlerical Revolucionaria en Veracruz, durante el mes de abril, desde el cual el gobernador Adalberto Tejeda desencadenó una nueva ofensiva en contra del clero. El mismo presidente Pascual Ortiz Rubio declaró más tarde en relación con

la limitación del número de sacerdotes en Veracruz: "el gobierno reitera su resolución de respetar la soberanía de los estados y los poderes que le confiere la Constitución". Desde 1929 sólo un sacerdote podía ejercer por cada 100 mil habitantes tanto en Tabasco como en Veracruz.

Todavía después, el presidente Pascual Ortiz Rubio declaró, en relación con la limitación del número de sacerdotes en Veracruz, que el gobierno reiteraba su resolución de respetar la soberanía de los estados y los poderes que le confería la Constitución. También hubo decretos en los estados para abolir los nombres de santos en los pueblos y rancherías; se llegó al extremo de prohibir las cruces en los cementerios.

En San Luis Potosí, el general Saturnino Cedillo se conformaba con declararse también en contra de los curas sin mucha convicción, pero aceptaba el establecimiento de sacerdotes tránsfugas en su estado. En 1931, cuando se abrió la Basílica de Guadalupe para festejar el cuatricentenario de las apariciones, en Tabasco se aprovechó para realizar las más grandes quemas de imágenes religiosas.[33]

Gonzalo N. Santos, entonces senador por San Luis Potosí y pieza clave del obregonismo, declaró en contra al calificar de "mascarada mercantilista" esos festejos; veía en ellos "la solapada intervención de ciertos elementos reaccionarios que sin escrúpulos se han colado dentro de la actual administración".

La tendencia anticlerical se reactivó con fuerza por todo el país: para diciembre de 1935, sólo 197 sacerdotes se mantenían ejerciendo su ministerio y ni Tabasco ni Veracruz contaban con alguno. En cambio, en San Luis Potosí vivían 56, una cuarta parte de los existentes en todo el

[33]Esos pasajes son reproducidos en Martínez Assad, 2004.

territorio nacional. El Distrito federal y el Estado de México juntos tenían 59.[34] Todo esto permitió comprobar tres cuestiones:

1. El modus vivendi entre la Iglesia y el Estado establecido en 1929 que puso fin al conflicto Iglesia-Estado iniciado en 1926 sólo significó una tregua.
2. La relativa autonomía de la que gozaron algunos estados frente al gobierno del centro, gracias a la presencia de caciques fuertes que orientaron el movimiento ideológico anticlerical.
3. Al retomar un nuevo impulso el conflicto religioso en la mayor parte del país, se mostró la hegemonía política que detentaba el grupo callista.

En la primavera de 1938, el escritor británico Graham Greene entró en México por el norte. Su intención era llegar a Tabasco, "la tierra sin Dios", decía.[35] Vino buscando las huellas de la persecución religiosa iniciada, según su limitada versión de la historia de México, en tiempos del presidente Plutarco Elías Calles y para ver el funcionamiento de la educación socialista, que Greene consideraba más totalitaria que democrática, pues sabía de memoria el artículo 3º.

Las detenciones de sacerdotes se iniciaron para dejar bien claro el sentido de la política que se había puesto en práctica en Tabasco, y tanto el párroco Carlos Hernández de Teapa como el padre Iraola de Huimanguillo fueron apresados. El primero porque, en opinión del gobernador, predicó durante la rebelión delahuertista para que los indígenas engrosaran las filas de los infidentes al mando de Alberto Pineda, y el segundo por no cumplir

[34]Archivo General de la Nación, Dirección General de Gobierno, F. 2.344 y 2.347, varios expedientes.
[35]Greene, 2007: 228.

con los requisitos señalados por la Legislatura tabasqueña que disponía ser mexicano por nacimiento y no ser célibe. Esta última disposición resultaba grosera, teniendo en cuenta su significado para la Iglesia católica.

Garrido envió una carta a Gobernación donde aclaró que él no encabezó a los obreros para nombrar a un obispo rojo, sino que fue la "fogosidad y entusiasmo del pueblo costeño" la que llevó a un grupo de la Liga Central de Resistencia del Partido Socialista Radical a invitar al sacerdote Manuel González Punaro a secundar la labor del patriarca Pérez en México. Pero éste no aceptó y se dio por finiquitado el asunto. González Punaro salió del estado por motivos de salud y pasó a despedirse [¿de Garrido?] antes de salir hacia la capital, no por presiones, como afirma el obispo Pascual Díaz y Barreto quien, en cambio, sí realizó actividades contra la candidatura de Calles (expresándose a favor de Adolfo de la Huerta). Aclaró [¿quién?, ¿Garrido, González Punaro?], de paso, que el obispo ostentó "con toda altanería sus vestiduras sacerdotales" en una velada que le ofreció la burguesía española, en alusión al incendiario acontecimiento del Teatro Merino.

Gobernación manifestó a Garrido el 14 de abril que la ley correspondiente "de ninguna manera autoriza a ninguna clase de autoridades, fuera del Ejecutivo federal, para cambiar de destino un templo entregándose a diferente culto; ni tampoco puede entenderse que diez vecinos [...] tengan autoridad para disponer templos, pues Constitución requiere presencia dichas personas únicamente calidad testigos". Y por si no quedara claro, afirmó que la entrega de la catedral al presbítero Coronel fue indebida.[36]

Después de innumerables trámites para la devolución tanto de la iglesia de la Santa Cruz como de la Catedral, los templos fueron devueltos, aunque

[36]*Redención*, 1931-1932.

hubo la propuesta de convertir a la segunda en una sala de actividades culturales. Pese a todo, Vicente Granados, el vicario general de Tabasco, informó a Gobernación que los sacerdotes no habían podido oficiar porque temían ser atacados; además, junto con otros tres sacerdotes, pidió que se derogara la ley que les impedía oficiar si no eran célibes.

Debates en los que también estuvieron presentes, desde las páginas de *Redención*, el órgano del movimiento, José Mancisidor, para quien era importante "poner la Religión fuera de las Escuelas, para que entre en ellas la libertad".[37] Pero el diario acogió también en sus páginas a: José Ingenieros, José Muñoz Cota, Luciano Kubli, Germán List Arzubide, Vicente Lombardo Toledano y José de la Luz Mena, el divulgador por excelencia de la enseñanza racionalista en México.

Fue el debate y la inserción de diferentes textos educativos lo más significativo de lo expuesto por el diario; la poesía y la prosa ajenas a la política resultaron un ejemplo de lo subliminal de los elementos ideológicos difundidos entonces en Tabasco, pero nada más. Ningún poeta o narrador recuperó el pasado de las revistas literarias. Entre la folletería publicada de mayor impacto, estaba la que se destinada al proceso de aprendizaje de los niños en el laicismo. Los ejemplos más notables fueron los textos *De las tortillas de lodo a las ecuaciones de primer grado* y el *ABC socialista para uso de los niños campesinos*. El primero fue escrito por José María de la Luz Mena para poner en práctica las enseñanzas racionalistas en el Yucatán de Felipe Carrillo Puerto, basándose en el "monismo energético", lo que quiere decir que "en la suministración de conocimientos debe observarse el mismo método que ha seguido la humanidad en su adquisición. Este principio, puesto de relieve por Spencer, es el que debe guiar a los mentores en

[37] *Redención*, 1 de enero de 1931.

sus libros escolares".[38] La influencia de la escuela moderna es explícita cuando Mena cita a J. F. Elslander —uno de los pedagogos próximos a Ferrer Guardia—: "La Escuela debe ofrecer al niño los medios de recorrer rápidamente los caminos que ha recorrido la humanidad".[39] Ésta es una de las evidencias de la difusión en México del *Boletín de la Escuela Moderna*, publicado en Cataluña desde 1901.[40] Pero, además, en las bibliotecas de las escuelas racionalistas en el sureste ya se encontraban los siguientes títulos: *La escuela moderna*, de Francisco Ferrer Guardia; *La pedagogía*, de Francisco Ferrer de Autich; *El niño y el adolescente*, de Miguel Petit; *Teoría de la educación natural*, de V. Considerat; *La escuela y la sociedad*, así como *Las escuelas de mañana*, de John Dewey, y *La educación desde el punto de vista sociológico*, de J. F. Elslander, entre otros.[41]

Contenían composiciones para ideologizar al niño, procurando seguir los postulados de los escritores clásicos de la escuela racionalista. Esas composiciones tenían una fuerte carga socialista, combinada con principios propios del anarquismo. Denunciaban el acaparamiento del dinero y de las tierras en pocas manos. Una composición dedicada a "Las plagas de la Humanidad" denunciaba el alcoholismo ("Campesino: No te detengas ante las puertas de una taberna"), las falsas religiones ("Campesino: Si necesitas tener fe en algo, ten fe en ti mismo y en el trabajo"). Después aparecían máximas socialistas ("Quien no trabaja que no coma. El socialismo es el sol del porvenir. La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos").

[38]Mena, 1926: 27.
[39]*Idem*.
[40]Elslander, 1908.
[41]Mena, 1941: 401.

"Naturaleza y Libertad son las condiciones esenciales de las escuelas infantiles; sin ellas no puede haber perfección en la enseñanza". Partía del hecho de que "el hombre se ha formado UN NUEVO CONCEPTO DEL MUNDO en el ambiente científico que le rodea; deberá recibir una preparación adecuada por medio de una NUEVA PEDAGOGÍA", según lo expresara María Montessori.[42]

Todas estas influencias serán perceptibles nuevamente en otro de los libros publicados por Ediciones Redención, editado en el diario del mismo nombre en Villahermosa; se trata del libro *¡Sólo la escuela racionalista educa!*, publicado por entregas a partir del 15 de mayo de 1931.[43] Después de una introducción cientificista, Mena afirma: "En la educación del hombre, se ha seguido un sistema empírico, que más que educación, ha sido de domesticación". Su sistema buscaba crear una escuela nueva acorde con la sociedad nueva surgida de la Revolución, porque "una nueva concepción del mundo y del origen de las especies, particularmente del hombre, cambia totalmente los sistemas educacionales, correspondiendo, de este modo, a cada época una civilización y a cada civilización una escuela". Igualaba en la escuela racionalista el mismo objetivo del proletariado y de la Revolución mexicana.

Cumplía su propósito de denunciar que la escuela actual no respondía ya a las exigencias sociales de la época, mientras que la escuela racionalista respondía a los postulados de la ciencia contemporánea y reconocía la "necesidad de investigar las causas del desenvolvimiento humano, desechando de plano todo procedimiento que esté reñido con las leyes de la naturaleza".

[42]Mena, 1926: 27.

[43]Una afirmación posterior del autor hace suponer que la publicación de *Redención* fue una segunda edición y que la primera habría tenido lugar en 1930.

La escuela racionalista coincidía claramente con los objetivos del movimiento político de Tabasco y, en particular, la idea científica del universo y su afirmación de que "la vida no reconoce ninguna causa sobrenatural" permitían fundamentar la lucha antirreligiosa que allí tenía lugar. Muchos articulistas del diario dieron sus propias apreciaciones de la escuela racionalista, casi todos ellos profesores, como Alberto Oviedo Mota para quien

> Los hombres representativos de la Revolución en el estado de Tabasco han hecho de la escuela el medio principal de transformación de la colectividad, un núcleo de idearios y de fórmulas de conducta que van aportando cambios radicales en el ambiente popular, no sólo evitando que el medio social imponga sus errores, sus absurdos y sus anacronismos a la escuela, sino consiguiendo que sea ésta la que se imponga al medio para modificar su estructura y su ideología, creando una nueva conciencia social con nuevos hábitos y con una ética nueva.[44]

José Ochoa Lobato, por su parte, se oponía a los concursos escolares siguiendo las ideas de Carlos Méndez Alcalde, quien en su libro *La escuela racional*[45] entraba en debate con otros profesores, como María Luisa Chacón de Ramírez Garrido, quien consideraba correcta la aplicación de exámenes.

La escuela sin dogmas, científica, de enseñanza por la naturaleza, de la coeducación sexual, fue revisada en numerosos congresos pedagógicos no sólo de la región del sureste. Por ejemplo, el Tercer Congreso Nacional de Maestros, reunido en Guadalajara, Jalisco, en 1921, aceptó la enseñanza racionalista; igualmente lo hicieron los de Morelos. Tam-

[44] *Redención*, 18 de abril de 1934.

[45] El autor afirmó haberlo escrito en 1916, y gracias a Adalberto Tejeda fue publicado en 1921, en "Tipografía del Gobierno del Estado", Jalapa, Veracruz.

bién la aceptó la Confederación Regional Obrera Mexicana, la Confederación General de Trabajadores, la Federación Obrera de Progreso, el Partido Socialista del Sureste, el Partido Laborista Mexicano, el Partido Comunista Mexicano, las Agrupaciones Obreras del Estado de Veracruz, las Agrupaciones Obreras de Tampico, el Partido Socialista Agrario de Campeche, el Congreso de Campesinos Agraristas de Durango y el Partido Socialista Fronterizo de Tamaulipas.

El itinerario de la escuela racionalista, sin embargo, continuó y pretendió alcances nacionales. La Liga Nacional de Maestros Racionalistas envió el 20 de octubre de 1928 una iniciativa al Congreso de la Unión para que se reformara el artículo 3°, porque implantar ese sistema significaba consolidar las conquistas revolucionarias y abrir la senda por la cual transitarían las nuevas generaciones.

Esa propuesta no prosperó, pero la influencia de los racionalistas se puso nuevamente de manifiesto en las Segunda Convención Ordinaria del PNR en 1933. Los representantes tabasqueños y veracruzanos propusieron que se estableciera la escuela racionalista; Manlio Fabio Altamirano decía: "debemos formar en este crisol el alma de la niñez, a base de enseñanza racionalista, enseñanza sin miedo, sin prejuicios, sin dogmas, que combata todas las religiones, las cuales son el más grande enemigo de la revolución social".[46]

La propuesta del PNR rescataba los principios divulgados por los racionalistas del sureste que encontraron acogida durante los más de 10 años del diario *Redención* y que decía: "La escuela primaria, además de excluir toda enseñanza religiosa, proporcionará respuestas en el espíritu de los educandos, para formarles un concepto exacto y positivo del mundo que les rodea

[46]Osorio Marbán, 1970: 401-403.

y de la sociedad en la que viven, ya que de otra suerte la escuela no cumplirá su misión social".[47]

Un sistema educativo avalado regionalmente por todos aquellos estados que cuestionaron de manera directa el rumbo del centralismo político, y que reclamaban mayor autonomía y soberanía de sus respectivas entidades federativas, terminaba en el camino criticado de una educación nacional sin observar las diferencias y especificidades regionales. La educación socialista que aprobó el Congreso de la Unión, el 26 de septiembre de 1934, recuperaba la tradición y el ejercicio de los racionalistas y se definía —como ya sabemos— así: "La educación que imparta el Estado será socialista, excluirá toda enseñanza religiosa y proporcionará una cultura basada en la verdad científica, que forme el concepto de solidaridad necesario para la socialización progresiva de los medios de producción económica".[48]

La simbiosis entre racionalismo y socialismo saltaba a la vista, aunque el contenido anarquista del primero entrara en contradicción con el segundo. Finalmente, prevalecieron algunos de sus rasgos y, de acuerdo con sus reacciones, tal como se percibieron en el diario *Redención*, creyeron que se aplicaba su propuesta. Se les escapaba que la educación que impulsaban con contenidos regionalistas perdía toda su eficacia al intentar convertirlo en el proyecto del Estado central al que tanto criticaron precisamente por su vocación centralizadora, tendencia a la que se oponía su concepción educativa, que daba libertades y se oponía a la rigidez y a la homogenización de los alumnos.

La puesta en práctica de la educación no fue fácil ni se mantuvo por mucho tiempo; estuvo llena de conflictos, por ejemplo, entre los universitarios desde que el gobernador de Veracruz, Gonzalo Vázquez Vela, propuso

[47]Martínez Assad, 1986.
[48]*Idem*.

"que la Universidad y los centros de cultura superior del país formen hombres que contribuyan […] al advenimiento de una sociedad socialista",[49] conflicto que continúo por la Universidad Nacional Autónoma de México, cuando su rector Roberto Medellín y el director de la Escuela Nacional Preparatoria, Vicente Lombardo Toledano, establecieron por medio de un congreso que la institución debía contribuir a "la sustitución del régimen capitalista por un sistema que socialice los instrumentos y medios de la producción económica".[50]

Antonio Caso impugnó esa resolución porque constreñía la libertad de cátedra. La polémica daba por superada la instauración del laicismo como algo definitivo en la sociedad, aunque Lázaro Cárdenas todavía como candidato presidencial insistía en que "la Revolución no puede tolerar que el clero siga aprovechando a la juventud y a la niñez como elementos retardatorios en el progreso del país […] El clero pide ahora la libertad de conciencia para hacerse de un nuevo instrumento de opresión y sojuzgar las justas ansias libertarias del pueblo mexicano".[51]

La permanente secularización

Apenas un sexenio se mantuvo la definición de la educación socialista. En su informe del 1 de septiembre de 1941, el presidente Manuel Ávila Camacho habló de lo que para él era la vaguedad del concepto socialista porque no tenía por qué darse un calificativo a la educación. Respecto a la idea de "combatir el fanatismo y los prejuicios", señaló que "sería antipatriótico reavivar pugnas de carácter confesional que han contribui-

[49]Sotelo Inclán, 1981: 264.
[50]*Ibidem*: 265.
[51]Citado en *ibidem*: 269.

do a fomentar lamentables divisiones y a retardar, como consecuencia, la integración de nuestra nacionalidad".[52] Aunque se clausuró entonces la discusión sobre el carácter de la educación iniciada más de un siglo atrás, se mantuvo en otros ámbitos de la vida social.

La insistencia de grupos reaccionarios, en particular la Unión Nacional de Padres de Familia, interesados en mantener su influencia sobre la organización de la sociedad volvió a manifestarse con la decisión del uso masivo del libro de texto gratuito creado por decreto del 12 de febrero de 1958, aunque su uso comenzó en 1960. Se había dado algo de honda trascendencia para la sociedad y la formación de la infancia.

La Iglesia católica, sin aceptar su confinamiento ante los procesos de modernización, dedicó su esfuerzo a combatir la secularización en una batalla perdida de antemano, cuando decidió realizar algo semejante al índice de los libros prohibidos para buscar evitar la influencia perniciosa del cine en los hogares cristianos, el medio más influyente en la formación de una nueva moral, antes del uso intensivo de la televisión. Para ello contó con la Legión Mexicana de la Decencia, que se dedicó a elaborar entre 1931 y 1958 un catálogo de los espectáculos censurados, con la venia del asesor del Episcopado. La idea era evitar que las buenas conciencias se expusieran a las ideas contrarias a la idiosincrasia más conservadora. Por ejemplo, difícilmente los nacionales hubieran podido conocer los clásicos de la llamada época de oro del cine mexicano. El acuerdo con los lineamientos les hubiera impedido ver una de las películas más difundidas de Dolores Del Rio porque, por ejemplo, *María Candelaria* y *Flor Silvestre* fueron calificadas como B-2; es decir que podían ser vistas, de acuerdo con las normas que establecía, sólo por "mayores con inconve-

[52] *Ibidem*: 313.

nientes", debido a que "las manifestaciones amorosas son de tal naturaleza que no inquieten seriamente a los adolescentes". Contrariamente a lo que podría pensarse desde nuestro tiempo, la eximia actriz no tuvo mucha suerte con la Iglesia porque la mayoría de las películas que filmó fueron catalogadas como prohibidas; por ejemplo, *Volando a Río* y *La malquerida* tuvieron calificación C-2, porque se hacen, "con complacencia, exposiciones de los vicios, de los crímenes o de la vida irregular".

Suerte semejante corría María Félix con la misma calificación para *Doña Bárbara*, *Doña Diabla* y *French-Can-Can*. A Pedro Infante no le iba mejor con *Ustedes los ricos*, clasificada con C-1, desaconsejable porque:

> Se colocan en esta categoría las películas que pueden ser nocivas para la generalidad de los adultos, ya sea a causa de su tendencia o ideas falsas, ya sea a causa de elementos netamente contrarios a la moral, o ya sea también por razones de su ambiente deprimente y malsano. La impresión de conjunto es peligrosa, aunque no sea verdaderamente nociva y aunque esté atenuada por su carácter histórico o un desarrollo humorístico. Las películas de este género no pueden menos que ejercer una perniciosa influencia sobre el conjunto de los espectadores y por lo tanto influir en el ambiente espiritual y moral de la sociedad.

Como se desprende de esa normatividad, pretendía mantenerse la prohibición de un aprendizaje más libre que, aunque no estaba confinado a las aulas, mostraba una versión laica y una resolución secular de los conflictos. Para entonces se estaba en el ambiente que se expresaba en los engomados: "Cristianismo Sí, Comunismo No", que aparecían adheridos en las ventanas y puertas de las casas que también exhibían la leyenda "Este hogar es católico". Fue el momento de una nueva ofensiva de la Igle-

sia católica para volver por antiguos fueros perdidos definitivamente en la secuela de los gobiernos posrevolucionarios. La moral que trataba de imponer no coincidía ya con los tiempos de secularización que con la Segunda Guerra Mundial se abrieron paso: la mujer en los centros de trabajo, el divorcio y su consecuencia en los nuevos arreglos matrimoniales y, más adelante, el uso de la píldora anticonceptiva.

Las añejas pautas culturales fueron abandonadas por amplios sectores de la sociedad. La secularización se impuso en parte por la herencia consolidada de mantener la educación laica con toda su fuerza ajena a la esfera de lo religioso, aunque hay algunas permanencias referidas más a la tolerancia que ha traído consigo la modernidad. México había cambiado y difícilmente podría volverse al pasado gracias a un laicismo enraizado que ha resistido todo tipo de embates.

Fuentes consultadas

Archivo General de la Nación, Dirección General de Gobierno, F. 2.344 y 2.347, varios expedientes.

Barrón, Luis (2009), *Carranza. El último reformista porfiriano*, México, Tusquets.

Camacho Sandoval, Salvador (1991), *Controversia educativa entre la ideología y la fe*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

El Foro, Periódico de Jurisprudencia, Legislación y Ciencias Sociales (1881), tomo XVI, año IX, núm. 85, 7 de mayo, México.

Elslander, J. F. (1908), “La educación natural”, *Boletín de la Escuela Moderna*, núm. 1, 1 de mayo.

FIX ZAMUDIO, Héctor (1985), *De las garantías constitucionales, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos comentada,* México, UNAM.

FURET, Francois y Mona Ozouf (coords.) (1988), *Diccionario crítico de la Revolución francesa,* París, Flammarion.

GÓMEZ NAVAS, Leonardo (1981), "La Revolución mexicana y la educación popular", en Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (coords.), *Historia de la educación pública en México*, México, FCE/Secretaría de Educación Pública.

GREENE, Graham (2007), *Caminos sin ley*, México, Porrúa.

______ (1948), *La puissance et la gloire*, Marcelle Sibar (trad.), París, Robert Laffont.

LIST ARZUBIDE, Germán (1999) [1933], *Prácticas de educación irreligiosa*, México, Ediciones ¡Uníos!

MANERO, Antonio (1911), *El antiguo régimen y la Revolución,* México, Tipografía y Litografía La Europea.

MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (2013), *Los cuatro puntos orientales. El regreso de los árabes a la historia*, México, Océano.

______ (2004), *Tabasco entre el agua y el fuego* (documental), México, Filmoteca UNAM.

______ (1986), *Los lunes rojos. La educación racionalista en México*, México, Ediciones El Caballito/SEP (Biblioteca Pedagógica).

MENA, José de la Luz (1941), *La escuela socialista, su desorientación y fracaso. El verdadero derrotero*, México, A. Sola.

______ (1926), *De las tortillas de lodo a las ecuaciones de primer grado. Procedimiento funcional y evolutivo para la enseñanza de quebrados comunes y ecuaciones de primer grado*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.

MÉNDEZ ALCALDE, Carlos (1921), *La escuela racional*, Jalapa, Tipográfica del Gobierno del Estado.

METTRA, Claude (1979), "Présentation", en Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Francaise*, París, Éditions Robert Laffont.

MICHELET, Jules (1979), *Histoire de la Révolution Francaise*, París, Éditions Robert Laffont.

MONROY HUITRÓN, Guadalupe (1975), *Política educativa de la Revolución (1910-1940)*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas).

MONSIVÁIS, Carlos (2006), *Las herencias ocultas de la reforma liberal del siglo XIX*, México, Debate.

OSORIO MARBÁN, Miguel (1970), *El Partido de la Revolución Mexicana*, vol. I, México, PRI.

Redención (1931-1934), Villahermosa, Ediciones Redención.

REMOND, René (1976), *L'anticlericalisme en France de 1815 a nos jours*, Francia, Fayard.

RIPALDA, Jerónimo (1880), *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana*, Barcelona, Imprenta Francisco Rosal, R. De J. Gorgas.

ROMAN, Richard (1976), *Ideología y clase en la Revolución mexicana. La convención y el Congreso Constituyente*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas).

SOLANA, Fernando (1981), "Pasado y futuro de la Educación en México", en Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (coords.), *Historia de la educación pública en México*, México, FCE/Secretaría de Educación Pública.

SOTELO INCLÁN, Jesús (1981), "La educación socialista", en Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes y Raúl Bolaños Martínez (coords.), *His-*

toria de la educación pública en México, México, FCE/Secretaría de Educación Pública.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (1975), *Nacionalismo y educación en México*, México, El Colegio de México.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA REPÚBLICA LAICA EN MÉXICO

ROBERTO BLANCARTE

Introducción

El 30 de noviembre del año 2012, el presidente de la República, por medio del *Diario Oficial de la Federación*, publicó un Decreto del Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, mediante el cual éste declaraba reformado el artículo 40 de la Constitución.[1] El nuevo artículo, que entraría en vigor al día siguiente de su publicación,[2] establece lo siguiente: "Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental". La reforma, cuya elaboración había recorrido un largo camino, para al final ser publicada y puesta en vigor de manera simbólica y paradójica en el momento de la transición de poderes gubernamentales,[3] consistía única, pero significativamente, en la introducción de una palabra: "laica". Implicaba que, a partir de ese momento, los mexicanos asumían de ma-

[1]*Diario Oficial de la Federación*, 2012.

[2]De manera significativa, la entrada en vigor del decreto, es decir, el 1 de diciembre de 2012, coincidió con el regreso del Partido Revolucionario Institucional a la Presidencia de la República, después de 12 años de ausencia y de gobierno del Partido Acción Nacional.

[3]El Decreto del Congreso está firmado en realidad el 8 de noviembre, y el presidente de la República, Felipe Calderón, lo firma hasta el 29 de noviembre, para ser publicado el 30 y entrar en vigor, como ya se mencionó, el 1 de diciembre.

nera formal en su Carta Magna constituirse en una "República laica", además de y junto con sus otras definiciones.

Es importante aclarar que la introducción del principio de laicidad en la Constitución mexicana no instaura el Estado laico en México, sino que viene a consolidarlo y establece formalmente un tipo de gobierno, ya existente, para la cosa pública. En realidad, la reforma al artículo 40 no viene más que a confirmar la existencia en el país de un tipo de Estado en construcción desde por lo menos mediados del siglo XIX. Hasta ese momento, el régimen vigente era el heredado de la Colonia y se caracterizaba por una identidad entre el Estado (antes la corona) y la Iglesia católica, cuyo culto era el único permitido tanto en el espacio público como en el privado.

El proceso de autonomía formal del Estado respecto a la religión se inicia solamente décadas después de la obtención de la independencia. Antes de ello, el Estado se asume como el protector de la Iglesia católica, única permitida en la nueva nación, sin tolerancia de ninguna otra. Nacimos, pues, como un país intolerante y es sólo paulatinamente que se van dando los pasos para generar instituciones republicanas laicas a fin de establecer libertades (de conciencia, de religión, de expresión), tolerancia e igualdad ciudadana.[4] Aquí intentaremos trazar el recorrido de esa construcción a lo largo de casi dos siglos.

Es necesario notar también que la reciente reforma constitucional en México no se refiere a un Estado, sino a una "República laica". La definición republicana tiene varios componentes semánticos. Por un lado, se

[4]El artículo 3º de la primera Constitución del México independiente (la de 1824) afirmaba: "la religión mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra". Versión facsimilar reproducida en: http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf

refiere a los valores liberales (libertad e igualdad) establecidos por la República, en contraste con los estamentales y de privilegios del régimen colonial. Por el otro, identifica una forma específica de gobierno (la democrática republicana), comparada con otras, como la monárquica o la despótica. Finalmente, también tiene que ver con una identidad territorial (la federación), compuesta por estados soberanos pero unidos en una nación.[5] No es, por lo tanto, un azar que se haya escogido el artículo 40 para introducir la laicidad: ésta se define en el caso mexicano en el conjunto de valores republicanos, representativos, democráticos y federales.

Lo anterior significa también que la noción de Estado laico, en tanto que conjunto de instituciones de gobierno, régimen o sistema político, se desprende de la específica caracterización de la República (representativa, democrática, laica y federal),[6] si bien dicha identificación no está establecida en la Constitución, sino en la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, cuyo artículo 25 señala: "El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de la Constitución, Tratados Internacionales ratificados por México y demás legislación aplicable y la tutela de derechos de terceros".[7] Cabe aclarar que la referencia a los tratados internacionales y demás legislación aplicable fue introducida en agosto de 2010, como consecuencia de la reforma al artículo

[5]Iseult Honohan lo define de la siguiente manera: "El republicanismo cívico trata el problema de la libertad entre los seres humanos, los cuales son necesariamente interdependientes. Como respuesta, propone que la libertad, política y personal, puede ser alcanzada a través de la membresía en una comunidad política, en la que aquellos que son mutuamente vulnerables y comparten un destino común, pueden ser capaces de ejercitar conjuntamente alguna dirección colectiva sobre sus vidas" (Honohan, 2002: 1). Sobre este tema, consúltese también Van Gelderen y Skinner, 2002.

[6]Quiero decir con ello que la idea de República no supone automáticamente la de laicidad. Existe, por ejemplo, la República Islámica de Irán, donde la referencia confesional se liga al hecho de que hay un órgano religioso superior que califica la voluntad popular.

[7]*Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, 2011.

1º de la Constitución, la cual señala que "las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales".[8]

Por otra parte, cabe aclarar que ni la Constitución ni las leyes se refieren específicamente al concepto de "laicidad", cuya definición es todavía más abstracta y, por lo tanto, más susceptible de ser interpretada de manera diversa. En otras palabras, en México existen formal y legalmente una República y un Estado laicos, que son referencias más concretas para los jueces, legisladores y funcionarios públicos. Más allá de esto, existe una laicidad debatida y debatible, entendida de múltiples maneras por los diversos actores sociales, aunque hay ciertamente elementos de ésta que comparte una enorme mayoría de la población. Podría suponerse, por consiguiente, parafraseando a Émile Poulat, que vivimos bajo un régimen de "laicidad", que ha sustituido paulatinamente a otro de catolicidad.[9] Sin embargo, admitiendo lo anterior, se hace necesario definir o tratar de describir lo que en el mundo o en México se entiende por laicidad. Para ello, hay por lo menos tres enfoques posibles: puede intentarse una aproximación idealista acerca de lo que la laicidad "debe" ser, a partir de un modelo supuestamente original o auténtico, o puede reconstruirse lo que esta laicidad ha sido en la práctica, caso por caso, pensando en una especie de excepcionalidad permanente, donde cada país tendría una vía propia a la laicidad. La tercera opción, que aquí tomaremos, hace referencia más bien a un conjunto de experiencias similares, interconectadas e incluso retroalimentadas en diversas partes del mundo. Esto permite identificar los comunes denominadores del fenómeno social y político llamado laicidad, al mismo tiempo que se recogen las especificidades de

[8] *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, 2013: artículo 1º.
[9] Poulat, 2003; publicado en español: Poulat, 2012.

cada experiencia histórica nacional. Lo anterior es particularmente relevante para nuestro caso, pues es imposible hablar de la construcción de la República laica sin saber cuáles son los fenómenos sociales por identificar. Por el contrario, la tipificación de elementos específicos de nuestra vida socio-política hace posible trazar el camino que hasta ahora México ha recorrido.

Antes de pasar al cuerpo principal de la obra, me parece importante hacer dos aclaraciones. La primera es que éste no es un texto sobre relaciones Estado-Iglesias, aunque es obvio que éstas y particularmente la católica son parte del escenario de construcción de la República laica. No nos detendremos, por lo tanto, salvo cuando sea absolutamente necesario, en la compleja historia de relaciones de los diversos sectores eclesiales con la política. La segunda es que, por lo mismo, tampoco nos pararemos para explicar las múltiples y añejas resistencias a la construcción del Estado laico, prácticamente todas, desde sus orígenes, provenientes de la Iglesia católica. Que quede claro, sin embargo, que la jerarquía católica se opuso durante siglos al establecimiento del Estado moderno laico y democrático y que, si recientemente parece aceptarlo, es siempre bajo la condición de que esté moldeado por las preocupaciones y referencias doctrinales de su Iglesia. Eso, por lo demás, no ha sido exclusivo de la historia mexicana. Tanto en nuestro país como en otras partes del mundo, la laicidad tuvo que ser combativa para existir y para transformar el orden jurídico y político. Como bien señala Émile Poulat:

> Para retomar una expresión alemana del siglo XIX, la laicidad ha sido en primer lugar un *Kulturkampf*, un combate por una cierta idea de la civilización y la ambición puesta a su servicio. Ella ha sido, antes que la palabra exista, un *espíritu* que difundir ante una *fuerza* que había que romper en

> vista de una *libertad* que era necesario instituir: un arma de triple gatillo. El espíritu era el de la Ilustración y la fuerza la de la Iglesia (católica y romana, por supuesto). La libertad era el primero de los tres términos del lema republicano, directamente inspirado por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, a los cuales la oposición católica les opondrá durante largo tiempo los derechos de Dios.[10]

"Vivimos —dice Poulat— en un régimen de derecho y de libertades que constituye 'nuestra laicidad pública', con sus garantías aseguradas a todos: una realidad autónoma, que ha tomado vuelo independientemente de *la idea laica*, sin la cual ella no sería y de la *religión católica*, que ha hecho todo para que no existiese".[11] No insistiremos ni abundaremos aquí en la larga resistencia de la Iglesia católica al Estado laico. Pero en la historia de la construcción de la República laica en México, no queremos por ello olvidar que lo logradopudo alcanzarse no gracias, sino pese a la resistencia de una jerarquía, que nunca la ha aceptado cabalmente.

La idea de laicidad

Laicidad y laicidades

En los debates recientes sobre el tema, es común y hasta cierto punto comprensible que al sustantivo "laicidad" se le haga acompañar de algún adjetivo, sea éste explicativo o calificativo. Así, por ejemplo, hay quienes han hablado de la necesidad de una "laicidad abierta" frente a concepciones más cerradas o rígidas de la misma. Otros han propuesto una "laicidad positiva" ante lo que sería, desde su perspectiva, una forma negativa

[10]Poulat, 2003: 24.
[11]*Idem*.

de concebirla. Muchos defienden la idea de una laicidad republicana frente a visiones más tradicionalistas de ésta. La Santa Sede hace no sólo una distinción entre laicidad y laicismo, sino que promueve que la primera sea "sana", en contraste con lo que sería una laicidad enferma o nociva. Hay quien habla, en Argentina, de una laicidad "subsidiaria". Se habla en ocasiones de una laicidad "amenazada", o incluso de una laicidad "falsificada".[12] En otras palabras, las maneras de adjetivarla pueden ser muchas, aunque quizá una comprensión más profunda de su contenido nos debería permitir entender que la laicidad no tendría por qué tener calificativos. Como señala Poulat:

> Hoy hablamos mucho de "nueva laicidad", olvidando demasiado que no ha cesado de renovarse por razones a veces contradictorias. Se habla también de "laicidad abierta": ¿pero qué sería una laicidad encerrada sobre sí misma, si no la negación o la falsificación de lo que ella pretende ser, principio de organización pública de una coexistencia aceptable y aceptada por todos? [...] Los debates sobre la laicidad son generalmente asunto de perspectiva. La *laicidad* vista de derecha o vista de izquierda, vista por los laicos, los católicos, los protestantes y hoy los musulmanes (enumeración no exhaustiva) cada quien escoge la suya y la enfrenta a los otros.[13]

Es importante notar también que algunas de éstas son, sin embargo, definiciones más normativas (sobre lo que debe ser) que descriptivas (sobre lo que en realidad es) y más ideológicas que académicas.[14] Tien-

[12]Véase, por ejemplo, Baubérot, 2012.

[13]Poulat, 2003: 33.

[14]Un ejemplo de esto es la definición de "laicidad positiva" que el entonces presidente de Francia, Sarkozy, quiso introducir para avalar un cambio en la manera de percibir la participación de la religión en el espacio público y una determinada herencia cristiana europea. Véase al respecto la profunda crítica elaborada por Jean Baubérot a esta visión (Baubérot, 2008).

den, por lo tanto, a etiquetar un fenómeno más en contraposición a una postura política y de acuerdo con un determinado ideal de sociedad y gobierno, que con las características reales e históricas del mismo.

Algunos especialistas, como Jean Baubérot y Micheline Milot, han tratado recientemente de establecer una caracterización de la laicidad en el mundo, a partir de experiencias nacionales diversas, buscando observar en qué medida la libertad de conciencia y la igualdad son respetadas mediante diversas formas de separación o autonomía de lo político frente a lo religioso.[15] Se refieren así a seis tipos-ideales (siguiendo la metodología weberiana) que serían los siguientes: *1) Laicidad separatista*. Como su nombre lo indica, es un tipo de laicidad donde la separación puede aparecer como una finalidad en sí, incluso su característica determinante y esencial. En este caso se radicaliza la ruptura entre la esfera privada y la pública. Ahora bien, aunque resulte paradójico, la mayoría religiosa suele estar a favor de dicha concepción, porque en la práctica termina aplicándose sobre todo a las religiones minoritarias, afectando los principios de libertad de conciencia y de igualdad. *2) Laicidad anticlerical*. Los autores explican que en los casos en los que las religiones o Iglesias han enmarcado las diversas expresiones de la vida social, la oposición al poder ejercido por las jerarquías religiosas y clericales se hace más fuerte a lo largo del proceso de emancipación política del Estado. Aquí la religión se excluye del espacio público, pero la libertad de conciencia puede sufrir más, en virtud de las posibles persecuciones a los miembros del clero o a sus seguidores que se oponen al nuevo estado de cosas. *3) Laicidad autoritaria*. Se trata aquí de ciertos casos donde el Estado puede deshacerse de los poderes religiosos que considera amena-

[15]Baubérot y Milot, 2011 (particularmente, segunda parte, cap. 3: 87-117).

zantes para la estabilidad política, y justificar incluso las limitaciones a su autonomía en nombre de valores superiores, es decir, una "razón de Estado". Suele venir acompañado de una injerencia en los asuntos religiosos, limitando su libertad de expresión o de manifestación. En este caso, la separación y la libertad de conciencia se encuentran debilitados, a pesar de que el Estado trate con igualdad todas las religiones. *4) Laicidad de fe cívica*. En este caso, la laicidad toma forma en un contexto de valores sociales y políticos, por lo que a veces toma forma de fe cívica obligatoria. Hay una exigencia aquí de adhesión por parte de las minorías religiosas a los valores compartidos por la mayoría religiosa, por lo que se afectan los derechos de expresión religiosa de muchas minorías. Ello afecta también la libertad de conciencia. *5) Laicidad de reconocimiento*. Esta laicidad le da la primacía a la justicia social y al respeto de las decisiones individuales. La libertad de conciencia y de religión, así como la igualdad, son derechos inalienables. "La expresión libre de las decisiones religiosas o morales de los ciudadanos en la vida pública se vuelve una preocupación esencial en el tipo de acomodo laico de las instituciones y de las políticas públicas, porque descansa sobre el postulado de la autonomía moral de cada individuo en la conducta de su vida y en las decisiones sobre sus concepciones del mundo".[16] Cada quien goza del máximo de libertad, en la medida que ésta es compatible con las de los otros. En este caso, la acción del Estado para garantizar dicho sistema de libertades se vuelve crucial. *6) Laicidad de colaboración*. Es el caso de un Estado que se reconoce autónomo de las autoridades religiosas, pero que solicita la colaboración de éstas en diversos terrenos. La característica fundamental de esta laicidad es la libertad religiosa de los grupos y su

[16]*Ibidem*: 110.

expresión en la esfera pública. Pero en este caso el principio que se debilita es el de igualdad, ya que es imposible que todas las religiones participen por igual. Y esto conduce a que se afecte el principio de neutralidad y separación, así como la libertad de conciencia, en la medida que algunas autoridades religiosas aspiran a influir en las políticas públicas. El Estado se ve rápidamente cuestionado por los valores morales que termina empujando, debido a una desigualdad en las fuerzas y formas de participación religiosa.

La tipología anterior, que ciertamente podría incluir una denominación diferente o simplemente ser distinta, tiene varias ventajas para nuestro análisis. En primer lugar, nos permite identificar ciertas características "ideal-tipo" de diversas formas de laicidad en México u otros países. En segundo lugar, hace posible entender que no existe una laicidad única e inmutable, sino que diversos tipos de laicidad pueden coexistir en una misma sociedad e incluso en un mismo Estado, de manera simultánea. Así, por ejemplo, la laicidad mexicana no sólo puede haber recorrido por diversas fases con diversos modelos a lo largo del tiempo, sino que incluso en la actualidad pueden coexistir varios tipos de ésta. Así podría decirse, por ejemplo, que la laicidad en México tiene rasgos de los tipos de laicidad de separación, anticlerical y de reconocimiento, de manera simultánea. De esa manera, más que pretender encajar la realidad en un modelo, lo que quizá conviene es identificar qué tipos de laicidad, si acaso podemos hablar de ellas, han convivido en diversas etapas de nuestra historia.

Al llevar a cabo dicha tarea, nos enfrentamos, sin embargo, al mismo problema de que no sabemos qué es la laicidad, o cuáles son sus componentes principales. En ese sentido, en 2005 algunos especialistas de la laicidad elaboramos un texto acerca de dichos elementos, tal y como

podían encontrarse en diversas culturas y experiencias nacionales o regionales diversas. Se trataba de hacer un esfuerzo por encontrar los rasgos esenciales de las laicidades concretas en el mundo, evitando tomar un modelo nacional específico, sino más bien los comunes denominadores de un fenómeno histórico generalizado, por lo menos en el mundo occidental. En dicho texto, convertido en *Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI*, definimos la laicidad "como la armonización, en diversas coyunturas socio-históricas y geopolíticas, de los tres principios ya indicados: respeto a la libertad de conciencia, y de su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirecta hacia seres humanos". También insistimos en que "un proceso de laicización emerge cuando el Estado ya no está legitimado por una religión o por una corriente de pensamiento particular y cuando el conjunto de los ciudadanos puede deliberar pacíficamente, en igualdad de derechos y de dignidad, para ejercer su soberanía en el ejercicio del poder político". En suma, entendimos la laicidad a partir de un proceso de cambio en las formas de legitimación del poder político, ligándolo esencialmente a las formas democráticas.[17]

Ahora bien, suponiendo que existiese un consenso sobre los comunes denominadores del fenómeno laico, ello nos conduce de manera lógica a la necesidad de revisar *lo que se ha entendido* por laicidad y *lo que ha sido* históricamente la laicidad en el mundo y en México. No hay, por lo tanto, un modelo único de laicidad del cual otros se desprenderían, sino

[17]La *Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI* fue redactada por Jean Baubérot (Francia), Micheline Milot (Canadá) y Roberto Blancarte (México). Fue presentada inicialmente en el Senado de Francia en diciembre de 2005 para conmemorar el centenario de la separación del Estado y las Iglesias en dicho país. Desde entonces, ha sido traducida a varios idiomas y propuesta para la reflexión de cada uno y al debate público. Puede consultarse en Blancarte, 2008a: 59-63.

diversas realidades históricas y culturales que se han identificado con un fenómeno social que tiene determinadas características. Conviene, por consiguiente, detenerse en la historia.

El surgimiento del Estado moderno laico

Lo que hoy llamamos "Estado laico" nació como un producto de las guerras de religión en Europa en el siglo XVI para proteger la libertad de conciencia. En efecto, el surgimiento del protestantismo introdujo en el cristianismo latino una fisura que habría de convertirse en una enorme grieta con el paso del tiempo. Los principados alemanes se dividieron entre aquellos que favorecían a la Iglesia de Roma y aquellos que respaldaban la reforma de la Iglesia. La Paz de Ausburgo de 1555 estableció el principio *cuius regio eius religio* (cada rey, su religión), el cual básicamente señalaba que cada rey o príncipe escogería la confesión religiosa de su preferencia (romana o protestante) y todos sus súbditos tendrían que ser miembros de dicha religión (los disidentes, con derecho de emigrar). En otras palabras, se establecía un primer principio de tolerancia religiosa, mediante el cual se aceptaba que otros podrían pensar y creer de manera distinta. Esta libertad de conciencia, ciertamente limitada a un territorio determinado, abrió paso con el tiempo a otras libertades, como fueron lade creencias y lade religión. El Estado surgido de estas guerras tuvo que garantizar paulatinamente esas libertades en los siglos siguientes, reconociendo primero la necesidad de la tolerancia hacia los que pensaban distinto, luego admitiendo la posibilidad de varias confesiones bajo un solo monarca y finalmente admitiendo la necesidad de separar los asuntos privados (donde radicaba la conciencia y su libertad) de los

públicos (para el cual se requería una "neutralidad" confesional).[18] Las guerras de religión no se detuvieron en 1555, sin embargo. Muchos estudiosos del Estado moderno (basados en la existencia de territorio, población y gobierno) señalan que en buena medida éste nació a partir de la llamada "Paz de Westfalia", de 1648, con el fin del antiguo orden feudal y la aceptación de los principios de soberanía y seguridad territorial. El concepto de soberanía, primero atribuido a los monarcas y luego al pueblo, es entonces central para entender la generación de la laicidad. Jesús Reyes Heroles nos lo explica de manera nítida:

> Como es sabido el Estado moderno tiene entre una de sus características el de ser soberano, esto es, independiente y supremo. Lo que habría de ser el Estado moderno, Estado a secas, democrático liberal o de derecho, se forma e integra después de un largo proceso teórico-práctico, una de cuyas primeras etapas consiste en la lucha librada simultáneamente en dos frentes: 1º Contra organismos que le disputan o niegan la independencia; 2º Contra organismos que niegan su supremacía. La Iglesia o el Papado y la idea de imperio […] se oponen a la independencia estatal, son entidades que creen estar por encima del Estado […] En esta lucha en dos frentes, la victoria correspondió al Estado, que resultó, por ello, moderno, antipapal, antiimperial, antifeudal, secular, laico.[19]

El Estado moderno nace entonces con la necesidad de garantizar la libertad de conciencia y luego la igualdad de derechos de todos los ciu-

[18]Émile Poulat (2003) se refiere a este proceso: "A la manera en que Bergson lo decía de la moral y la religión, debemos reencontrar *las dos fuentes de la laicidad*. Antes de la Ilustración, que se identificaba al despegue de la razón y las libertades —y en primer lugar a la libertad de conciencia— hubo, en el siglo XVI, los Políticos, que obraron por una *paz de religión* entre católicos y protestantes. Se sitúan así en la fundación del Estado moderno: la unidad política aprende a prescindir de la unidad religiosa a nombre de la concordia civil". Con la alusión a la "paz de religión" Poulat se refiere al libro de Olivier Christin (1997).

[19]Reyes Heroles, 1961: 343.

dadanos, al mismo tiempo que construye un espacio público imparcial en materia de religiones y que pelea por su independencia y autonomía frente a los poderes de los imperios, pero también de las corporaciones que le niegan o le regatean su soberanía. Por ello, no es central si el Estado moderno se presenta inicialmente como un Estado confesional (católico o protestante) o aconfesional. Lo más relevante es que ese Estado moderno pretende establecer su soberanía por encima de cualquier otro poder externo o interno. Así se comprende la lucha de muchos monarcas por establecer su poder soberano por encima de las corporaciones eclesiásticas (a lo cual se le llamó regalismo), lo cual fue sustituido posteriormente por la lucha de una nueva forma de soberanía (en este caso del pueblo o popular) en la construcción de un Estado moderno. Hay una línea conductora en la transición entre estas dos formas de soberanía, a la cual se le denomina "jurisdiccionalismo", es decir, una doctrina que establece la necesidad de tener control sobre la actividad social de las Iglesias.[20] Esa pretensión tiene una larga historia iniciada en el llamado "regalismo" de las monarquías, en este caso católicas, acostumbradas a imponer el poder de la corona sobre el de la Iglesia, lo cual fue heredado a las repúblicas independientes en muchos países de tradición latina, como los de América Latina.

En suma, lo que hoy llamamos "laicidad" es entonces un régimen que nació como producto de las guerras de la religión y de manera simultánea a la construcción del Estado moderno, autónomo y soberano. Surgió en buena medida como un instrumento para garantizar inicialmente la libertad de conciencia y de religión, así como posteriormente la igualdad

[20]Émile Poulat lo propone de la siguiente manera: "Al jurisdiccionalismo le gusta intervenir en la vida de las Iglesias; se propone como un deber el organizar y controlar las religiones y sus cultos. Se enraíza en la tradición religiosa austro-alemana, favorecida por el luteranismo y la Ilustración" (Poulat, 1987: 151).

entre los ciudadanos, creyentes o no creyentes. Para lograr esto, elaboró una distinción entre el ámbito privado, adonde residía la conciencia y en la que el Estado no podía intervenir, y un ámbito público, neutral en el sentido de imparcial en materia confesional, adonde se resolvían los intereses de todos.

Lo anterior significa que un elemento central para entender la construcción del Estado laico en el mundo moderno es el traslado de una soberanía que descansaba en elementos sagrados o en una consagración religiosa o eclesiástica, hacia una forma de democracia basada en la soberanía popular, que ya no se apoya en elementos religiosos para fundar la autoridad del régimen, sino esencialmente en la voluntad del pueblo (garantizando los derechos humanos de todos). En otras palabras, lo que cambia de manera sustancial es el origen de la legitimidad del poder del Estado. Lo sagrado o lo religioso deja de ser el elemento central en la legitimidad de los gobernantes, puesto que ahora ellos dependen del nuevo soberano que, por lo menos en teoría, es el pueblo. Lo anterior es central para entender en qué medida y de qué manera se ha venido construyendo en un país como México una República y un Estado laicos. Podemos reconstruir entonces nuestra historia como un proceso mediante el cual las instituciones del Estado van construyendo formas de legitimidad seculares y democráticas, autónomas de las corporaciones, particularmente las religiosas, al mismo tiempo que establecen su soberanía sobre todas ellas.

Entender la laicidad como una transición en las formas de legitimidad del poder político nos permite comprender que ésta, como la democracia, no tiene una forma fija y unívoca y que, así como no puede afirmarse la existencia de una sociedad absolutamente democrática, tampoco existe en la realidad un sistema político que sea total y definitivamente laico.

En otras palabras, existe una tendencia de los regímenes políticos, sobre todo entre aquellos que carecen de legitimidad democrática, a apoyarse en elementos extrapolíticos, frecuentemente sagrados o religiosos. Por otra parte, subsisten también formas de sacralización del poder, aun bajo esquemas no estrictamente religiosos, lo que impide una secularización absoluta (quizá imposible) de las estructuras políticas del Estado. Por ejemplo, muchas de las ceremonias cívicas en el fondo no son más que rituales sustitutivos para integrar la sociedad bajo nuevos o adicionales valores comunes. De allí que algunos pugnen por una laicización de la laicidad, pues la tendencia a sacralizar la política o a politizar lo religioso es permanente.

Definir la laicidad como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas o basadas en la voluntad popular nos permite también comprender que ésta (la laicidad) no es estrictamente lo mismo que la separación Estado-Iglesias, aunque suelan estar ligadas. Por eso, más que hablar de separación formal, se insiste en la idea de una verdadera autonomía del ámbito político respecto al religioso. De hecho, existen muchos Estados que no son formalmente laicos, pero que establecen políticas públicas ajenas a la normativa doctrinal de las Iglesias y sustentan su legitimidad más en la soberanía popular que en cualquier forma de consagración eclesiástica. En otras palabras, hay Estados que no conocen la separación formal y, sin embargo, sus formas de gobierno son esencialmente democráticas, por lo que no requieren de una legitimación eclesiástica o sagrada. El criterio de la separación entre los asuntos del Estado y los de las Iglesias es confundido con el de laicidad, porque en la práctica los Estados laicos han adoptado medidas de separación. Pero son muchos y conocidos los casos, particularmente en América Latina, en los que existe una separación formal, incluso constitucio-

nal, y, sin embargo, las políticas públicas siguen condicionadas por los poderes eclesiásticos y religiosos. La separación formal no es suficiente para hablar de un régimen o Estado laicos, realmente autónomos frente a convicciones religiosas o filosóficas específicas. Por ello, trazar la construcción de la República laica en México supone más que un seguimiento de la elaboración de un marco jurídico liberal, el del fortalecimiento de una autoridad política menos dependiente de la legitimidad religiosa.

La práctica de la laicidad

La República católica

México nace a la vida independiente primero como un Imperio católico y luego como una República católica. Ninguno de estos regímenes reconoció la libertad de conciencia ni la libertad religiosa (privada y pública) que de ella se desprende. Desde 1821 hasta 1860 (o, desde un cierto punto de vista, hasta la Constitución de 1857), la nación profesaba la intolerancia que, vale la pena recordarlo, para los católicos de la época no era un defecto, sino una virtud, ya que su Iglesia señalaba que "el error no tiene derechos" y ciertamente ser protestante, judío o musulmán era vivir en el error.[21] Iturbide, por ejemplo, permitió la inmigración a Texas, bajo la condición de que los nuevos pobladores fuesen católicos. La Constitución de 1824, liberal en otros sentidos, no modificó ni la prohibición de otros cultos ni los privilegios acordados a la Iglesia católica.

[21]Anne Staples señala: "El asunto de la tolerancia religiosa animó hasta a las mujeres a participar en política. Escribían cartas al presidente de la República, suplicándole que alejara el peligro de la tolerancia del suelo mexicano. Los maestros de instrucción pública también enviaron una representación al Congreso, junto con muchas otras, dando su parecer. Decían que en México no hacía falta la tolerancia, ya que todos eran católicos" (Staples, 1998: 338).

La herencia colonial no fue, sin embargo, unívoca. Al mismo tiempo que se transmitió la idea de una nación identificada con una confesión religiosa, siguiendo el principio de la Paz de Ausburgo de *cuius regio eius religio*,[22] también se transfirió la tradición regalista jurisdiccionalista de control y utilización política de la Iglesia para los fines, originalmente de la corona y posteriormente del Estado republicano. La institución clave para entender ambos fenómenos es el Patronato Real, por medio del cual la Santa Sede entregaba a la corona la administración de la Iglesia en las tierras colonizadas, a cambio de la protección y el compromiso de apoyo para la evangelización de los habitantes de las mismas.[23] En términos generales, la corona otorgaba privilegios y exclusividad, a cambio de una legitimación sagrada, tanto del poder soberano del monarca como de sus conquistas y respecto a la preservación de sus dominios. Dicha institución, de origen medieval, habría de marcar la época colonial y el primer periodo independiente, en la medida que establecería las bases tanto de las pre-

[22]Ese principio, cabe recordarlo, establecía que cada monarca o príncipe escogería la confesión religiosa de su preferencia y sus súbditos tendrían que seguirla. En Francia, dicho principio se trató de seguir bajo la fórmula: "*Un roi, une foi, une loi*", mientras que el emperador Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico (Carlos I de España) impuso también una intolerancia en sus dominios. Lo interesante del caso es que, mientras que en varios países de Europa dicho principio comenzó a ser cuestionado desde el siglo XVI (lo cual dio lugar a edictos de tolerancia y a la creciente noción de que bajo un monarca podían vivir creyentes de distintas confesiones), en el Imperio español se mantuvo intocado y fue transmitido como tal a las nuevas repúblicas independientes.

[23]El Patronato otorgado por la Santa Sede a través de diversas bulas a fines del siglo XV y principios del XVI había concedido a los reyes católicos diversos derechos sobre la gestión eclesiástica. La bula de Alejandro VI del 4 de mayo de 1493 les concedió el dominio de las Indias y el privilegio exclusivo de cristianizar a los indios, la del mismo papa del 16 de noviembre de 1501 le garantizó a la corona española los diezmos y primeros frutos de las Iglesias de las Indias y la bula de Julio II del 28 de julio de 1508 le concedió el derecho al Patronato universal sobre la Iglesia católica en las Indias. Aunque en los siglos posteriores no todos estarían de acuerdo en el significado de esta concesión, el regalismo asumió que estas bulas reconocían la autoridad de los reyes de España para ejercer jurisdicción en todos los asuntos relacionados con el gobierno eclesiástico en las Indias. Para una breve pero muy completa explicación del Patronato, véase Mecham, 1934: cap. 1.

tensiones regalistas sobre la Iglesia, como de su protección y utilización política por el Estado.[24]

La unión entre la religión y la patria fue dada por sentada por los primeros independentistas mexicanos. No sólo porque algunos "padres de la patria" fueron sacerdotes (aunque también influidos por ideales liberales), sino porque en esa época se consideraba que la religión era parte esencial del cemento social y de la identidad de la nueva Nación. Desde esa perspectiva, en ese momento a nadie o a muy pocos se les ocurría que el Estado podría estar separado de la Iglesia católica y que el catolicismo no debería tener un lugar privilegiado en el México independiente. Luego entonces, la legitimación religiosa del nuevo poder político parecía tan evidente como necesaria. Tanto el *Acta de Independencia* de Chilpancingo y los *Sentimientos de la Nación*, redactados por José María Morelos y Pavón en 1813, como el *Decreto Constitucional* de Apatzingán de 1814 y el *Acta Constitutiva* de 1823 apoyaban una intolerancia oficial hacia las otras religiones y una protección especial a la católica.[25] Como ya se mencionó, la *Constitución de 1824*, primera de México, estableció que la religión mexicana sería siempre la católica,

[24]La tradición regalista, que pretendía la sujeción de la Iglesia a los fines de los reyes, se fortaleció a partir de la llegada de los Borbones a España, en 1700. Pero fue sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, con Carlos III en particular, que las llamadas "Reformas borbónicas", emprendidas para hacer más eficiente la administración colonial e incrementar de esa manera los recursos provenientes de América, condujeron a una modificación de la relaciones de la corona con la Iglesia. Durante la época de los Habsburgo, había imperado la doctrina de las dos espadas, la temporal y la religiosa, trabajando para un objetivo común, bajo la potestad de los reyes de España. Sin embargo, a la idea de una colaboración entre el poder temporal y la Iglesia bajo la guía del monarca, le siguió durante los Borbones una visión en la que la Iglesia era un instrumento más de la corona y debía estar sometida a los fines y objetivos del Imperio español. Las diversas medidas políticas y administrativas que se pusieron en práctica, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, habrían de conducir al debilitamiento de la Iglesia en Hispanoamérica y constituirían un primer paso en el proceso de secularización posterior. Véase, al respecto, Mazin y Morales, 1998. También Mazín, 1998. Igualmente, sobre el papel de los sacerdotes al final de la época colonial: Taylor, 1996; traducida al español: Taylor, 1999.

[25]Ceballos Ramírez, 2000.

apostólica, romana, y que la nación la protegería y prohibiría el ejercicio de cualquier otra.[26] Sin embargo, el hecho de que los nuevos gobiernos pretendieran ofrecer un trato privilegiado a la religión católica no se traducía necesariamente en un sometimiento a los dictados de la Iglesia. Por el contrario, significaba en todos los casos que el Estado reclamaba los derechos implícitos del Patronato y, por lo tanto, un control prácticamente absoluto sobre las actividades del clero y de la institución eclesiástica, como antes lo había tenido la corona española. Así lo establecía el artículo 50 de la citada Constitución mexicana de 1824, la cual otorgaba al Congreso facultades para ejercer los derechos del Patronato y, eventualmente, firmar un concordato con la Santa Sede.[27] No existía, pues, en ese momento un Estado laico, en la medida que los nuevos gobernantes pretendían que la religión constituyera un elemento central de la legitimidad del nuevo Estado independiente. Sin embargo, al mismo tiempo, el jurisdiccionalismo proveniente de la tradición regalista constituía una corriente de pensamiento que eventualmente buscaría el fortalecimiento de una soberanía estatal por encima de la corporación eclesiástica.

La cuestión del Patronato, convertida en una pretensión jurisdiccional o de control sobre la Iglesia católica, se convertiría en un elemento central de la disputa entre facciones que luego se denominarían conservadora y liberal. En la medida que su definición en la nueva república se centraba en el tema de la soberanía, constituiría un punto central de la transición entre un régimen de catolicidad a uno de laicidad.

[26]Véase núm. 4.

[27]El artículo 50 de la Constitución, al señalar las facultades exclusivas del Congreso General, establecía entre ellas, en su artículo XII: "Dar instrucciones para celebrar concordatos con la silla apostólica, aprobarlos para su ratificación, y arreglar el ejercicio del patronato en toda la federación".

La Santa Sede aprovechó la coyuntura para reafirmar la doctrina ultramontana respecto al Patronato, argumentando que se trataba de una concesión, por lo tanto no inherente a la soberanía y consecuentemente no heredable por las nacientes repúblicas. Éstas, que respiraban el espíritu regalista, al mismo tiempo suponían indispensable para su identidad el mantenimiento de la legitimación religiosa de sus gobiernos. En los años siguientes, sin embargo, la cuestión del Patronato habría de convertirse en un elemento de discordia entre aquellos que defendían la alianza entre el poder temporal y la autoridad espiritual, característica del antiguo régimen, y aquellos que comenzaban a pensar en un esquema de separación de esferas de acción. Ciertamente, la imposibilidad de extender el Patronato Real al nuevo Estado independiente y la dificultad para establecer algún tipo de concordato fueron empujando a la solución que, ya desde la década de los años treinta del siglo XIX había sugerido el doctor José María Luis Mora y que en la Reforma se haría realidad:

> De la Constitución se debe también hacer que desaparezca cuanto en ella hay de concordatos y patronato. Estas voces suponen al poder civil investido de funciones eclesiásticas, y al eclesiástico de funciones civiles, y ya es tiempo de hacer que desaparezca esta mezcla monstruosa, origen de tantas contiendas. Reasuma la autoridad civil lo que le pertenece, aboliendo el fuero eclesiástico, negando el derecho de adquirir a las manos muertas, disponiendo de los bienes que actualmente poseen, sustrayendo de su intervención el contrato civil de matrimonio, etcétera, y deje que nombren curas y obispos a los que gusten entendiéndose con Roma como les parezca. Lo demás es dar importancia a lo que por sí mismo no lo tiene; es exponerse a hacer mártires, y a que se grite más alto *persecución e impiedad*. Indudable es que se obtendrá el triunfo, pero será sangriento y desastroso, cuando del

> otro modo se conseguirá lo mismo sin que tengamos mártires que es lo peor que puede suceder a un gobierno. Si se adoptase el principio que proponemos, nadie aparecerá castigado como defensor de sus opiniones sino como un sedicioso; y entonces las armas de nuestro clero quedarán reducidas a muy poco, y ciertamente a menos de lo que hoy son: El clero es algo porque todavía se le reconoce como autoridad por el hecho de mandarle que haga tal o cual cosa; el día en que el gobierno lo olvide no se vuelven a acordar de él los Mejicanos, y sólo buscarán al sacerdote para sus necesidades espirituales.[28]

El surgimiento del liberalismo mexicano

Además del regalismo-jurisdiccionalismo, la otra influencia central en la construcción del republicanismo laico es el pensamiento liberal. Hay por lo menos dos acontecimientos socio-políticos que constituyeron fuentes de inspiración para los mexicanos: la revolución de independencia de las 13 colonias norteamericanas, que supuso un modelo de separación entre el Estado y las Iglesias; y, sobre todo, la Revolución francesa y sus ideales, transmitidos a través del también incipiente liberalismo español, expresado en la Constitución de Cádiz.

Lo interesante del caso norteamericano es que, debido a la enorme pluralidad religiosa, los independentistas terminaron creando un modelo de separación fundamentado en la necesidad de una real libertad religiosa para todos, más que en una lucha de corte anticlerical. Ello se plasmó en la primera enmienda de los Estados Unidos de América, que estableció que "El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de

[28]Mora, 1986: 341-342.

palabra o la de imprenta". Antes de ésta, la *Declaración de Derechos de Virginia* de 1776 afirmó que la religión "sólo puede regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o por la violencia; y por consiguiente todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia". Otro documento central en el camino de la separación entre asuntos eclesiásticos y civiles fue el *Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia* impulsado esencialmente por James Madison y Thomas Jefferson. Dicho *Estatuto*, aprobado por la Asamblea de Virginia en enero de 1786, es decir, un año antes de la Constitución de los Estados Unidos, es uno de los documentos más claros en lo que respecta a las razones que llevaban a la necesidad del establecimiento formal de la libertad religiosa. Se afirmaba en sus considerandos

> que la impía presunción de legisladores y gobernantes, tanto civiles como eclesiásticos, quienes siendo falibles como irreflexivos, asumieron el dominio sobre la fe de otros proclamando que sus propias opiniones y modos de pensar eran los únicos verdaderos e infalibles, y como tales trataron de imponerlos a los demás [...] que es pecaminoso y tiránico obligar a un hombre a prestar contribuciones de dinero para la propagación de opiniones en las que no cree [...] que nuestros derechos civiles no deben depender de nuestras opiniones religiosas [...] que, por consiguiente, la proscripción de cualquier ciudadano como indigno de la confianza pública incapacitándolo para ocupar cargos de confianza y remunerados, salvo a condición de que profese tal o cual opinión religiosa o se aparte de ella, equivale a privarle inicuamente de los privilegios y ventajas a que tiene natural derecho en común con sus conciudadanos [...] que tolerar que el magistrado civil invada con sus facultades el campo de la opinión, y que restringir la profesión o propagación de principios partiendo del supuesto de su mala tendencia, es una falacia peligrosa que destruye inmediatamente toda libertad religio-

> sa [...] que para los fines específicos del régimen civil, habrá tiempo suficiente para que sus autoridades intervengan cuando los principios se infrinjan hasta convertirse en actos abiertos contra la paz y el buen orden; y por último que la verdad es grande y prevalecerá si se la deja libre [...] II. La Asamblea General resuelve que nadie será obligado a frecuentar o apoyar un culto, lugar o ministerio religioso, cualquiera que sea, ni será coaccionado, limitado, molestado o gravado en su cuerpo o bienes, ni sufrirá de otro modo a causa de sus opiniones o creencia religiosas; antes bien, todos los hombres son libres de profesar, y de defender con razonamientos su opinión en asuntos de religión, y que ésta en modo alguno disminuirá, aumentará o afectará sus capacidades civiles.[29]

Por ello, pocos años después la Constitución de los Estados Unidos de América, promulgada en 1787, sostuvo que "nunca se exigirá una declaración religiosa como condición para ocupar ningún empleo o mandato público de los Estados Unidos". Pero como la Constitución había sido parca con respecto a una declaración de derechos, James Madison presentó al Congreso una, bajo la forma de diez enmiendas a la Constitución. Precisamente la primera cláusula del artículo primero, antes mencionada, estaba destinada a garantizar la libertad religiosa que tan penosamente se había estado construyendo. La libertad religiosa se alcanzaba entonces, paradójicamente para muchos, a través de lo que Jefferson posteriormente calificaría como "un muro de separación entre la Iglesia y el Estado". La primera enmienda, al prohibir la existencia de una Iglesia oficial, ligaba la idea de separación a la de libertad, tanto religiosa como de imprenta. Se terminaba así con la idea de que la religión tenía que ser protegida por el gobierno y que el orden y la cohesión sociales

[29]Steele Commager, s/f: 6-7.

no podían subsistir sin el apoyo de una religión establecida u oficial. Por el contrario, se mostraba que los derechos y las libertades religiosas tenían más posibilidades de ser garantizadas globalmente en la medida que el Estado se desligaba de los asuntos religiosos, respetando su autonomía y por lo mismo estableciendo claramente sus límites sociales.

En el caso de la Revolución francesa, por el contrario, el nuevo régimen se estableció en contra de la monarquía, pero también de la nobleza y de la Iglesia romana o, como se decía desde la perspectiva francesa, ultramontana. La burguesía o el llamado "tercer estado", si bien apoyado por un sector de la Iglesia galicana y liberal, ante la oposición absoluta de la Santa Sede, terminó empujando a la revolución hacia un camino anticlerical. Los filósofos de la Ilustración avanzarán dos críticas esenciales al poder monárquico-religioso. La primera es que el poder político no puede venir de un supuesto derecho divino, sino del consentimiento de los gobernados; y la segunda, que el poder político no debe apoyar a una Iglesia o religión en contra de la conciencia del individuo, por lo que era necesario terminar con la alianza entre el altar y el trono. La Revolución francesa de 1789 establece, por lo tanto, los principios de la soberanía popular y la libertad de conciencia. La *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* de ese año señala en su artículo 10 que "nadie deberá ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre y cuando sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la ley". Con ello se garantizaba la libertad religiosa, pero dentro de un marco más amplio de libertades civiles y en el entendido de que la soberanía (en este caso popular) decidiría los parámetros de la misma. Se le reconoce la libertad de *culto público* a cuatro confesiones: católica, luterana, reformada o calvinista y judía, lo cual dejaba la puerta abierta para una libertad de *culto privado* a otras religiones. Durante los primeros años de la revolu-

ción, los asambleístas o parlamentarios radicales, llamados “jacobinos”, pusieron en práctica un programa que luego sería ampliamente imitado por los liberales latinoamericanos: confiscación de los bienes eclesiásticos, supresión de las órdenes religiosas, autonomización del estado civil respecto a la tutela religiosa (se establece el registro civil de nacimientos, el matrimonio civil, el divorcio y se secularizan los cementerios) y generación de un culto cívico alternativo. Se pasa así de la concepción de la religión como elemento constitutivo del orden social en 1789 al culto al Ser Supremo en 1791, al culto a la Diosa Razón en 1793, nuevamente al reconocimiento del Ser Supremo y la Inmortalidad en 1794, a la Ley de libertad de culto en 1795 donde se sostiene la “neutralidad religiosa del Estado”, hasta llegar al régimen de cultos reconocidos, establecido por Napoleón en 1801, que es el régimen que esencialmente perdurará hasta la separación de 1905. Con el Concordato de 1801, la católica es declarada “religión de la gran mayoría de los franceses”, sin por ello obtener un estatuto de religión de Estado. De hecho, la Iglesia es de alguna manera incorporada al Estado, al igual que otras tres confesiones religiosas (el luteranismo, el calvinismo y el judaísmo), pues sus ministros de culto se incorporan al presupuesto como funcionarios asalariados.

En suma, las dos revoluciones mencionadas constituyeron fuentes esenciales para la generación del liberalismo mexicano, pero ninguna de ellas eran modelos exactamente aplicables al nuevo sistema político surgido de la independencia mexicana. Por un lado, el modelo norteamericano de separación, diseñado para el respeto de la libertad religiosa, era más bien producto de un pluralismo de confesiones religiosas, inexistente en México (aunque evidentemente sí había un pluralismo religioso dentro del catolicismo). Por el otro, si bien la Revolución francesa se inscribía en la tradición de lucha entre el poder civil y el eclesiástico de

los países de tradición latina, en la práctica el modelo de cultos reconocidos era también difícilmente adaptable por la ausencia de otros cultos y por el peso distinto de Francia y México ante la Santa Sede en esa época. La monarquía de Napoleón III se convirtió de hecho en el último bastión de defensa de la Roma papal frente al impulso de la unificación italiana. La República Mexicana, por su parte, no fue plenamente reconocida por Roma sino muchos años después de su independencia. De esa manera, el dilema inicial en México era: continuación del Patronato o elaboración de un concordato. El dilema posterior fue: elaboración de un concordato o establecimiento de un régimen de separación.

De cualquier forma, la oposición de la Santa Sede tanto a las formas republicanas como a la noción de soberanía popular, a la primacía del poder civil y a la libertad de cultos era tajante. Ello contribuiría a la radicalización de las posturas filosóficas y políticas. El modelo concordatario habría supuesto la concesión de muchos derechos ligados al patronato, que Roma no estaba dispuesta a reconocer. El problema en México se agravó desde que la propia Santa Sede no sólo se negó a aceptar la independencia del país, sino que cuestionó la pretensión del nuevo Estado independiente de prolongar la figura del Patronato. Eso profundizó el conflicto entre, por una parte, los primeros gobernantes mexicanos, que buscaban prolongar la figura del Patronato para tener un poder de jurisdicción o control sobre los asuntos de la Iglesia, como el nombramiento de obispos, y, por la otra, la Curia romana, que aprovechó las circunstancias para liberarse de los controles que la corona había establecido sobre ella mediante dicho acuerdo.

Entre aquellos que pugnaban por un cambio de régimen, había una mezcla de liberalismo político, jurisdiccionalismo heredado del regalismo y de la práctica del patronato, así como necesidades materiales ingen-

tes de los nuevos gobiernos. Existía también desde la época colonial la convicción creciente de que la posición dominante de la Iglesia era un obstáculo a las oportunidades económicas de las personas y del país entero, así como a las libertades políticas de los individuos. El pensamiento liberal, difundido dentro y fuera de la masonería, predicaba "la secularización de la fuente de soberanía". Y el establecimiento de repúblicas, bajo el principio de la soberanía popular, conducía de manera inevitable a un choque con respecto a las fuentes de la legitimidad de las instituciones políticas. El surgimiento de una división entre conservadores y liberales y de un secularismo o laicismo combativo sería la consecuencia de varios dilemas que el tema del patronato haría aflorar.

En materia religiosa, al menos inicialmente, la mayoría de los criollos independentistas coincidían en la idea de que la religión católica era uno de los pocos elementos de identidad nacional, más allá de divisiones étnicas, regionales, lingüísticas, económicas, políticas o culturales. De allí que se considerase indispensable la protección del catolicismo, así como los privilegios a la Iglesia. Sin embargo, en la medida que los ideales liberales se abrían camino y que el sistema republicano (representativo) se establecía en México, inevitablemente se generaba un conflicto en relación con las formas de legitimidad de la autoridad política. La soberanía popular no era muy compatible con la autoridad por gracia divina. Y aunque muchas Constituciones aludían en sus preámbulos a Dios,[30] el problema se presentaba en términos de la "representación" de la voluntad divina, el traslado de la soberanía al pueblo y la expresión de su voluntad. Al mismo tiempo, el ideal liberal favorecía la apertura al comercio y las

[30]La Constitución mexicana de 1824 se presentaba en su preámbulo "En nombre de Dios Todopoderoso, autor y legislador supremo de la sociedad", disponible en http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf

migraciones europeas, lo cual conducía a la necesidad de la libertad de cultos o por lo menos a la tolerancia de los no católicos. Las necesidades financieras de los gobiernos y de la población condujeron también a medidas desamortizadoras, como la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la eliminación del diezmo y otras acciones tendientes a debilitar el poder religioso, como la abolición del fuero eclesiástico.

Finalmente, después de muchos años de debates y de frustración política, se fue abriendo entre la nueva élite gobernante la idea de que quizá la mejor solución era la separación de los negocios eclesiásticos y los del Estado. Pero cabe aclarar entonces que estamos frente a un conflicto que desembocaría en medidas políticas de separación o de laicización del Estado, sólo como consecuencia de la imposibilidad de toda una generación anterior para convertir a la Iglesia católica en una institución aliada, aunque subordinada a los intereses de la comunidad política.

Cuando finalmente los liberales emergieron triunfantes, las medidas adoptadas tenían como objetivo someter la Iglesia (así como otras corporaciones), mediante la secularización de las instituciones públicas, y, ciertamente, construir una soberanía, hasta ese momento inexistente.

La gestación de la República laica

El primer liberalismo mexicano de la primera mitad del siglo XIX intentó dar los pasos iniciales para el establecimiento de una República laica, a través de medidas secularizadoras que reactivaran la economía, al mismo tiempo que establecieran libertades mediante la limitación del poder eclesiástico. Se trató de experiencias cortas de gobierno, interrumpidas por reacciones conservadoras que, sin embargo, tendrían un impacto

simbólico y material relevante.[31] En 1833, el vicepresidente Valentín Gómez Farías intentó poner en marcha el programa liberal, que consistió en la prohibición de que las manos muertas (la Iglesia) adquiriesen bienes raíces, la eliminación del diezmo (es decir, la obligación civil de pagarlo), la supresión de las instituciones monásticas (además de la compulsión civil para el cumplimiento de los votos) y, en general, "todas las leyes que atribuyen al clero el conocimiento de negocios civiles, como el contrato de matrimonio, etcétera". Se recordaba a las autoridades eclesiásticas la observancia de las disposiciones que prohíben al clero secular y regular tratar o predicar sobre asuntos políticos. Asimismo, se buscaba romper el monopolio educativo que tenía la Iglesia, desde la escuela básica hasta la Universidad, la cual fue suprimida al mismo tiempo que se establecía una Dirección General de Instrucción Pública, responsable de la enseñanza en el país. La mayor parte de estas medidas, sin embargo, con excepción de las económicas, no alcanzaron a ser puestas en práctica y fueron revertidas por los sucesivos gobiernos de corte conservador. Lo mismo sucedió en 1847, cuando nuevamente Gómez Farías, en plena guerra contra Estados Unidos, intentó infructuosamente expropiar los bienes eclesiásticos. Sería necesario esperar hasta la Revolución de Ayutla en 1854 para que el programa liberal comenzara a avanzar, penosamente, en medio de asonadas y guerras, como la de Reforma (1857-1860) y la de la Intervención francesa (1862-1867).

El litigio alrededor del Patronato finalmente se solucionó de manera drástica. Los liberales se dieron cuenta de que ese problema no tenía solución y de que quizá lo que mejor convenía era un régimen de separación, en el cual la Iglesia (en aquella época nada más había una) se

[31]Un ejemplo de ello es la secularización de las misiones de California, que se puso en práctica (con consecuencias no necesariamente positivas) y nunca fue revertida por los gobiernos conservadores.

ocupara de sus asuntos y el Estado se ocupara de los suyos. La Constitución liberal de 1857, por omisión, decretó de hecho la separación, pues simple y sencillamente no hizo mención de tratamientos privilegiados a la Iglesia o de intolerancia hacia las otras religiones. La oposición de los conservadores y de la Iglesia, que llevaría a la Guerra de Tres Años o de Reforma, habría de radicalizar las posiciones entre conservadores y liberales, conduciendo eventualmente a la promulgación de las llamadas *Leyes de Reforma*.

En estos años de fuertes enfrentamientos y decisiones políticas difíciles, aunque necesarias, la figura de Benito Juárez sobresale entre los miembros de una brillante generación de liberales que lo acompañaron. El prócer oaxaqueño es, sin lugar a dudas, el fundador del Estado laico en México. La propia "Ley Juárez", que comenzó por extinguir tímidamente el fuero eclesiástico en el ramo civil, aunque dejándolo subsistir en materia criminal, sería el inicio de una serie de medidas que permitirían el establecimiento de instituciones civiles esenciales para la construcción del Estado moderno.[32] Las acciones emprendidas por Benito Juárez se situaban en un contexto general de regalismo y liberalismo, que terminaba por afectar la vieja estructura de poder que unía estrechamente a las monarquías con la sede pontificia. En ambos casos, los poderes secu-

[32]La llamada "Ley Juárez" es de hecho la "Ley sobre Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación, del Distrito y Territorios", promulgada el 22 de noviembre de 1855. En su artículo 42 señala: "Se suprimen los tribunales especiales, con excepción de los eclesiásticos y los militares. Los tribunales eclesiásticos cesarán de conocer en los negocios civiles y continuarán conociendo de los delitos comunes de individuos de su fuero, mientras se expide una ley que arregle ese punto. Los tribunales militares cesarán también de conocer de los negocios civiles y conocerán tan sólo de los delitos puramente militares o mixtos de los individuos sujetos al fuero de guerra". También se decía en su artículo 44 que "El fuero eclesiástico, en los delitos comunes, es renunciable". El artículo transitorio 4 establecía: "Los tribunales militares pasarán igualmente a los jueces ordinarios respectivos, los negocios civiles y causas criminales sobre delitos comunes, los mismo harán los tribunales eclesiásticos con los negocios civiles en que cesa su jurisdicción"; el texto completo disponible en http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1855_150/Ley_Ju_rez.shtml

lares o civiles se veían fortalecidos a expensas de la Iglesia, pero no siempre ello significaba la constitución de un espacio de autonomía laico, sino el simple sometimiento del clero a los dictados del poder civil, monárquico o republicano. Juárez habría de establecer las bases para un modelo distinto de laicidad, cuya esencia sería distinta a la simple prolongación del Patronato, o a la aniquilación de la Iglesia. Buscaría, por el contrario, la constitución de una República donde no hubiese "más que una sola y única autoridad: la autoridad civil del modo que lo determine la voluntad nacional sin religión de Estado".[33]

Las llamadas Leyes de Reforma pueden catalogarse en aquellas que fueron puestas en vigor durante las presidencias de Juan Álvarez e Ignacio Comonfort (1854-1857) y aquellas que fueron promulgadas por el presidente Benito Juárez desde Veracruz, en medio de la Guerra de Reforma, en 1859 y 1860. Durante la primera etapa, además de la "Ley Juárez" de 1855, ya mencionada, se agrega la "Ley Lerdo", promovida por Miguel Lerdo de Tejada, y cuyo objetivo era la desamortización de bienes eclesiásticos y militares, es decir, la venta forzada de las casas y terrenos en manos de las corporaciones eclesiásticas y militares, así como limitaciones en la propiedad para las mismas.[34] En la circular de ese año que el ministro de Hacienda y Crédito Público envió a los gobernadores de los estados, Miguel Lerdo de Tejada justificó la desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de corporaciones civiles y religiosas, "como una medida indispensable para allanar el principal obstáculo que hasta hoy se ha presentado para el establecimiento de un sistema tributa-

[33]"Juárez comunica a Santacilia la expedición de los primeros decretos de las Leyes de Reforma", en Tamayo, 2006: 44.

[34] "La Ley de desamortización de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas de México" fue expedida el 25 de junio de 1856 por el presidente Ignacio Comonfort.

rio, uniforme y arreglado a los principios de la ciencia, movilizando la propiedad raíz, que es la base natural de todo buen sistema de impuestos".[35] Se trataba de poner en circulación una enorme masa de bienes raíces que en ese momento se hallaban estancados y formar "una base segura para el establecimiento de un sistema de impuestos".

De la misma manera, se agrega la "Ley Iglesias", de abril de 1857, promovida por José María Iglesias, entonces ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, que regulaba el cobro de derechos parroquiales, impidiendo que se exigiera a los más pobres y castigando a los miembros del clero que no la cumplieran.[36]

Las Leyes de Reforma más importantes y trascendentales fueron, sin embargo, aquellas dictadas por Juárez desde Veracruz, en plena guerra civil. La justificación de las Leyes de Reforma, hecha "por el gobierno constitucional a la nación" y firmada por Juárez, Ruiz, Ocampo y Lerdo de Tejada, constituía un programa completo para transformar el país.[37] Se requería una transformación profunda que entrelazara actividades productivas y una nueva estructura social con los ideales libertarios de la república independiente. En primer lugar, de manera significativa, se anunciaba el programa de separación o "la más perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos", lo cual suponía medidas más bien intervencionistas en la vida de la Iglesia, como la supresión de corporaciones masculinas de regulares, la extinción de las cofradías o el cierre de los noviciados en los conventos de monjas, tanto como medidas que apuntaban la creación de un nuevo orden económico

[35] Lerdo de Tejada, 2009: 9.

[36] La "Ley sobre derechos y obvenciones parroquiales" del 11 de abril de 1857 está disponible en http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma/1857LLI.html

[37] "Justificación de las Leyes de Reforma; El gobierno constitucional a la nación, 7 de julio de 1859", en Tamayo, 2006: tomo II, 12-29.

como la nacionalización de los bienes eclesiásticos, de tipo judicial, como la eliminación del fuero eclesiástico, o de enorme impacto político, como era el dejar que el sostenimiento del culto fuese hecho por los propios fieles.

Pero el conjunto de preceptos anunciados en las Leyes de Reforma no se circunscribían al aspecto religioso. En su carta del 7 de julio de 1859, el presidente y sus principales ministros anunciaban un programa que incluía la eliminación de los fueros, la atención a la seguridad en caminos y poblaciones, el cumplimiento del derecho de tránsito, el respeto a la libertad de prensa y el establecimiento del registro civil. Aunado a ello, se delineaba un plan completo de reformas de administración pública, económicas y fiscales, como el fomento de la minería, del comercio exterior, la justa distribución de rentas entre los estados y el centro, la capitalización de las pensiones, la ya mencionada enajenación de las fincas y capitales del clero, la puesta en circulación de terrenos baldíos y nacionales, el arreglo consecuente de la deuda exterior, la disminución del tamaño del gobierno, la atribución y provisión de empleos bajo criterios que no fuesen de partido, la posibilidad de adopción de contratos con empresas particulares para impulsar la obra pública, la construcción de ferrocarriles, la mejora del sistema penal y carcelario, el fomento de la inmigración, el establecimiento de una buena policía preventiva y de seguridad, la subdivisión de la propiedad territorial e incluso la formación de una base informativa estadística para el mejor conocimiento del estado que guardaba la nación. No eran, pues, medidas disparatadas ni inconexas, ni mucho menos cortoplacistas. Se trataba de un programa integral de reforma de la nación, basado en leyes interconectadas que habrían de cambiar la faz de la sociedad mexicana: la separación entre el Estado y la Iglesia, completada luego por la libertad de

cultos, impulsaría tanto el libre comercio como la inmigración. La desamortización de los bienes eclesiásticos y la puesta en circulación de los terrenos baldíos y nacionales fomentaría la industria y las artes. Las medidas económicas, destinadas a la creación de riqueza, se entrelazaban con las fiscales y con las políticas. Dicho de otra manera, a los liberales de mediados del siglo XIX les quedaba clara la conexión entre, por un lado, un Estado autónomo y soberano que hoy llamamos laico, con su separación neta, sus libertades de culto, de prensa, de circulación y de pensamiento, y, por el otro, la serie de medidas políticas tendientes a favorecer el desarrollo económico, como la migración, el impulso de la minería y del comercio exterior, la seguridad interna y, por supuesto, la movilización de los bienes de manos muertas. Sabían dónde estaban los enemigos de ese modelo y los atacaron en sus mismas bases.

No es por azar que la primera de las Leyes de Reforma es la "Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos y de Separación de la Iglesia y el Estado", emitida el 12 de julio de 1859.[38] Ese día, Juárez le remitió a don Pedro Santacilia, su futuro yerno, el decreto que acababa de expedir y le señaló que lo más importante que contenía era la independencia absoluta del poder civil y la libertad religiosa. "Para mí —le dijo—, estos puntos eran los capitales que debían conquistarse en esta revolución y si logramos el triunfo me quedará la satisfacción de haber hecho un bien a mi país y a la humanidad".[39] Los ideales de libertad se unían entonces a la necesidad de promover la circulación de la riqueza (eliminando o limitando los bienes de manos muertas), de generar instituciones civiles que con-

[38] "Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos y de separación de la Iglesia y el Estado", en Tamayo, 2006: tomo II, 30-35.

[39] "Comunica, a Santacilia la expedición de los primeros decretos de las Leyes de Reforma, 12 de julio de 1859", *ibidem*: 44.

solidaran una naciente ciudadanía con libertades, empezando por la de religión y, sobre todo, a la convicción de que la soberanía no podía compartirse.

En seguimiento de los planes liberales de secularización de la vida pública, el 23 de julio de 1859 Juárez promulgó la Ley del Matrimonio Civil y la Ley Orgánica del Registro Civil y, una semana después, el decreto por el que se secularizaban todos los cementerios y camposantos de la República. Estas tres medidas establecerían instituciones civiles, centrales en los ritos de paso de cada persona (nacimiento, matrimonio y defunción), pero sobre todo permitían la existencia de una ciudadanía independiente de la creencia religiosa, capaz de contraer un contrato matrimonial fuera de los rituales sacramentales de la Iglesia católica o de cualquier otra religión y cementerios para todos, más allá de las creencias de cada quien, lo cual hasta ese momento no era posible por el control eclesiástico tanto de los registros como del sacramento matrimonial y de los camposantos.[40]

El 11 de agosto de 1859, Juárez firmó un decreto sobre días festivos y para prohibir la asistencia oficial de los funcionarios a las ceremonias religiosas.[41] Más que establecer un calendario cívico, apenas en gestación, en éste se establecía qué días debían tenerse como festivos, con la lógica de racionalizar las innumerables festividades religiosas de los pueblos. El mismo decreto señalaba que se derogaban todas las leyes, circulares y disposiciones, cualesquiera que fuesen, "emanadas del legis-

[40]Disponible en http://memoriapoliticademexico.org/Efemerides/9/25091873.html

[41]Con la excepción del 16 de septiembre y el día de Año Nuevo, incluía casi exclusivamente fechas religiosas: los domingos, el jueves y viernes de la Semana Mayor, el Jueves de Corpus, el 1 y 2 de noviembre y los días 12 y 24 de diciembre. "Decreto del gobierno en que se declara qué días deben tenerse como festivos y prohíbe la asistencia oficial a las funciones de la Iglesia, 11 de agosto de 1859", en Tamayo, 2006: tomo II, docto. 11.

lador, de institución testamentaria o de simple costumbre por las cuales había de concurrir el cuerpo oficial a las funciones públicas de las Iglesias".[42] Para que no quedara duda, la Ley sobre Libertad de Culto, publicada en diciembre de 1860, reiteró que: "Aunque todos los funcionarios públicos en su calidad de hombres gozarán de una libertad tan amplia como todos los hombres del país, no podrán con carácter oficial asistir a los actos de un culto, o de obsequio a sus sacerdotes, cualquiera que sea la jerarquía de éstos. La tropa formada está incluida en la prohibición que antecede". La medida era importante, pues con ello se contribuía a eliminar la confusión entre creencias religiosas personales y función pública, evitando formas de legitimación religiosa del poder político. De esa manera, la abolición de los *Te Deum* y otras formas de sacralización religiosa de actos políticos es simbólicamente central en el surgimiento del Estado laico en México.

La mencionada ley sobre libertad de culto vino a cerrar el ciclo de las Leyes de Reforma, estableciendo, en su artículo 1º, de manera simple y contundente: "Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de tercero y las exigencias del orden público".[43] Además de ello, la ley cesó en su artículo 8º el derecho de asilo en los templos. Más importante aún, estableció en su artículo 11 que ningún acto solemne religioso podría verificarse fuera de los templos sin permiso escrito concedido en cada caso por la autoridad política local, "según los reglamentos y órdenes que los gobernadores del distrito y estados expidieren". El artículo 17 cesó "el tratamiento oficial que solía

[42] *Idem*.
[43] "Ley sobre Libertad de Culto", en Tamayo, 2006: tomo III, 121-127.

darse a diversas personas y corporaciones eclesiásticas" y el 24, como se ha señalado, reiteró la prohibición a los funcionarios de asistir en cuanto tales a ceremonias religiosas.[44] Finalmente, a su regreso a la ciudad de México, una vez concluida la guerra, Juárez complementó la obra de secularización mediante un decreto del 2 de febrero de 1861 por el que se secularizaban los hospitales y establecimientos de beneficencia, y otro del 26 de febrero de 1861 que mandaba extinguir las comunidades religiosas, salvo las de las llamadas Hermanas de la Caridad.[45]

En suma, en su conjunto, las Leyes de Reforma hicieron posible el surgimiento de un régimen liberal y el inicio de la formación de un Estado laico, autónomo y soberano, cuyas instituciones ya no dependieran de la legitimidad religiosa. De allí que muchas de las leyes y decretos insistieran tanto en las nuevas libertades creadas como en las diversas prohibiciones que marcaban una separación tajante no sólo entre los asuntos del Estado y las Iglesias, sino entre las creencias personales y la función pública.

La República laica en la época del apogeo liberal

Después de la muerte de Benito Juárez, el 18 de julio de 1872, los liberales trataron de consolidar su obra reformadora. De esa manera, el 25 de septiembre de 1873, bajo el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, las Leyes de Reforma adquirieron rango constitucional al ser incorporadas a la Carta Magna de 1857, en cinco artículos, sin menoscabo del resto de leyes y decretos que permanecieron vigentes:

[44] *Idem*.
[45] Disponible en http://memoriapoliticademexico.org/Efemerides/9/25091873.html

Artículo 1° El Estado y la Iglesia son independientes entre sí. El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna.
Artículo 2° El matrimonio es un contrato civil. Éste y los demás actos del estado civil de las personas, son de la exclusiva competencia de los funcionarios y autoridades del orden civil, en los términos prevenidos por las leyes, y tendrán la fuerza y validez que las mismas les atribuyan.
Artículo 3° Ninguna institución religiosa puede adquirir bienes raíces ni capitales impuestos sobre éstos, con la sola excepción establecida en el artículo 27 de la Constitución.
Artículo 4° La simple promesa de decir verdad y de cumplir las obligaciones que se contraen, sustituirá al juramento religioso con sus efectos y penas.
Artículo 5° Nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento. El Estado no puede permitir que se lleve a efecto ningún contrato, pacto o convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse. Tampoco puede admitirse convenio en que el hombre pacte su proscripción o destierro.[46]

Una de las consecuencias de la incorporación de las Leyes de Reforma a la Constitución fue la expulsión del país de los jesuitas y de otras órdenes religiosas. Para los liberales de la época, el ingreso mediante un voto de sumisión y obediencia a una orden religiosa o monástica significaba precisamente una renuncia y pérdida o "irrevocable sacrificio" de la libertad del ser humano, por lo que no debía permitirse el establecimien-

[46]Disponible en http://senado2010.gob.mx/docs/cuadernos/documentosReforma/b17-documentosReforma.pdf

to ni existencia de las órdenes religiosas. De hecho, dicha legislación habría de ser ratificada en la Constitución revolucionaria de 1917 y permanecería vigente, aunque inaplicada, hasta 1992. La resistencia a estas medidas y la necesidad de alcanzar una pacificación del país llevaría al sucesor de Lerdo de Tejada, el general Porfirio Díaz, a intentar una política de conciliación, que luego habría de ser cuestionada.

En la práctica, sin embargo, Porfirio Díaz aplicó un programa que por un lado retomaba los gestos de conciliación que el propio Juárez había realizado a su regreso triunfante después de la guerra de intervención francesa, pero siempre manteniendo las Leyes de Reforma y el espíritu de las mismas. Díaz terminó consolidando un régimen liberal, aunque oligárquico, basado en un modelo económico agroexportador, que más por razones económicas que políticas buscaba imponer un orden para el progreso, apoyado en un gobierno autoritario, aunque formalmente democrático, ilustrado, influido por el positivismo y el ideal científico de modernidad, basado en la paz y el orden social. La Iglesia, sometida políticamente, aparecía, sin embargo, en ese contexto como una institución necesaria para la conservación del orden moral y social, al mismo tiempo que, sin domesticar, seguía siendo un obstáculo para el progreso. Podría decirse que Díaz intentó alcanzar ambos objetivos, con cierto éxito por lo menos hasta el final de su último gobierno.

La historia escrita por los revolucionarios, quienes a su vez se habían vuelto a enfrentar a un catolicismo político y militante a la caída de Díaz, insistiría en elaborar el retrato de un dictador conciliador y entreguista respecto a los ideales liberales que, al haber tolerado a la Iglesia, le había permitido en la práctica regresar a la vida social y eventualmente política. Sin embargo, visiones más sosegadas y documentadas sobre la actitud y políticas de Díaz permiten matizar dicha imagen. Así, por ejemplo, es

necesario considerar el hecho de que el régimen porfirista permaneció sustancialmente liberal. No sólo formalmente, a través de la sacralización de Benito Juárez y los ideales de la Reforma, sino mediante la conservación del aparato jurídico y las políticas públicas más simbólicas y representativas. Ciertamente, en la medida que su objetivo era consolidar la paz, desde el principio de su gobierno promovió la idea de que, si bien las Leyes de Reforma tenían que ser aplicadas, no debían utilizarse como arma de persecución contra la Iglesia.

Investigaciones recientes en los Archivos Secretos del Vaticano muestran que Porfirio Díaz eludió durante décadas asumir cualquier arreglo sustantivo con la Santa Sede.[47] En 1892, es decir, 30 años después de la Intervención francesa y 16 después de la llegada al poder de Díaz, los obispos mexicanos le enviaron un mensaje al presidente, elogiando el modelo estadounidense de relaciones, basado en la libertad religiosa, a lo que el general les contestó marcando claramente su idea de la situación y los límites de la acción de la Iglesia, para disgusto de ellos y del papa:

> El país guiado por nuestros hombres públicos, adoptó una forma de gobierno enteramente civil que prescinde de la religión, que considera a todas las denominaciones iguales ante la ley y que establece la independencia mutua entre el estado y la Iglesia. Con el fin de impedir los abusos cometidos en otras ocasiones, cuando algunos dignatarios eclesiásticos se convirtieron en perturbadores del orden público, la República adoptó leyes y medidas para despojar a los eclesiásticos de aquellas riquezas pecuniarias de las que antes disponían y que facilitaban la injerencia en cuestiones políticas ajenas a esta institución […] Por fortuna, las circunstancias cambiaron, y hoy los mismos jefes de la Iglesia católica ya reconocen, como ustedes lo hacen en

[47] Cannelli, 2002; traducido y publicado en México: Cannelli, 2012. En adelante se citará la versión en español.

> la carta que cito, que su religión enseña y ordena respetar a las autoridades legítimamente constituidas […] Una vez consolidada la paz en la República, no tiene justificación alguna, ya sea por precaución o por hostilidad hacia la Iglesia católica, la búsqueda de sanciones por inmiscuirse en los asuntos políticos.[48]

En 1896, la Santa Sede envió un visitador apostólico, monseñor Nicola Averardi, con la misión de establecer vínculos diplomáticos con el Estado mexicano y, de ser posible, lograr la revocación de las Leyes de Reforma. Sin embargo, a lo largo de sus tres años de estancia en el país, no logró concretar sus objetivos. Díaz siempre señalaba, en sus reuniones privadas, que las dificultades políticas del momento le impedían satisfacer los deseos de la Santa Sede. Como señala Cannelli: "el presidente recurría a frases con carga sentimental, pero desprovistas de valor político, que lograban el objetivo de suscitar un efecto ilusorio efímero en el ánimo del prelado vaticano". Averardi mismo señalaba:

> Me manifestó su agradecimiento por la confianza y la estima que le tengo, elogiando mi conducta prudente y añadiendo que viva tranquilo sin temer a nada. Concluyó diciéndome (palabras textuales): "esperamos que antes de que termine el siglo haya entre nosotros una amistad oficial". ¡Dios quiera que eso suceda lo más pronto posible![49]

Porfirio Díaz nunca dejó de aplicar en lo esencial ni revocó las Leyes de Reforma, ni estableció relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Ni por las presiones de Averardi, ni por la de los subsecuentes envia-

[48]*Ibidem*: 93.

[49]Averardi a Rampolla del Tindaro, 10/3/1899. ASS, AAEESS MESSICO, facs. 71 citado en *ibidem*: 142-143.

dos extraordinarios de la Santa Sede. Todavía en 1904, le diría al enviado, Mons. Ricardo Sanz de Samper, según el informe enviado por él al Vaticano:

> Estrechando fuertemente mi mano, me dijo: Dígale al Santo Padre de mi parte que crea en toda mi buena voluntad y que, si actuando con prudencia sabemos esperar, sin duda con el tiempo se podrá llegar al restablecimiento de las relaciones oficiales entre la Santa Sede y la República Mexicana. Pero sobre todo, es necesario recomendar el tacto y la discreción, con el fin de poder organizar las cosas de tal manera que la solución se dé de manera natural.[50]

Todavía los delegados apostólicos (representantes de la Santa Sede ante sus obispos, pero sin representación política ante el gobierno), intentaron sin suerte avanzar sus posiciones. De hecho, según los informes del primer delegado en 1904, al parecer el general Díaz no había apreciado completamente su llegada:

> Don Porfirio evitó cualquier palabra que pudiese sonar como un reconocimiento al delegado, nunca mencionó al Papa y reafirmó la sabiduría de la separación entre el Estado y la Iglesia, limitándose a decir que "en su mente la separación no significaba oposición y que ayudaría a la Iglesia, siempre que se lo permitieran las Leyes".[51]

No sólo eso, sino que "en septiembre de 1904, el Congreso aprobó una ley sobre la beneficencia privada en favor de las obras pías sin carácter religioso, que de hecho implicaba la disolución de las católicas". Los obispos protestaron y Díaz contestó que la Iglesia no tenía nada que

[50]*Ibidem*: 148.
[51]Serafini a Merry del Val, 26/3/1904, ASV, ANM, fasc.11. Citado en *ibidem*: 200.

temer y que bastaba con que no anunciara las obras y continuara administrándolas. Díaz se ponía así como el único obstáculo entre las fuerzas anticlericales y el clero, lo que lo hacía imprescindible, sin por ello eliminar la vulnerabilidad de la Iglesia. También evitó que avanzara un proyecto de ley que decretaría la abolición de la escuela privada para el nivel secundario superior, "invitando a los promotores de la disposición a que mejoraran las escuelas públicas", aunque sí promulgó una circular que prohibía a los ministros de culto recibir a los difuntos en la puerta del cementerio, permitiendo el rito fúnebre en las capillas de los cementerios, pero no en las parroquias y haciendo posible en la práctica el servicio religioso sólo en las casas.

El balance que puede hacerse del régimen de Díaz debe ser, por lo tanto, complejo y matizado. Ciertamente, el general estaba de acuerdo en una política de conciliación para favorecer la paz y el progreso económico. Pero ello no significó nunca, a constar por sus acciones, una claudicación de los ideales liberales o una revocación de los principios de la Reforma, por lo demás sacralizados por él mismo en la vida pública nacional. Si bien relajó la aplicación de las leyes en materia de tolerancia hacia las órdenes religiosas y conventuales masculinas y femeninas, nunca permitió el establecimiento de relaciones diplomáticas ni consideró revertir el proceso de desamortización o nacionalización de los bienes eclesiásticos, mucho menos la separación entre el Estado y las Iglesias o de libertad de culto. Tampoco favoreció la presencia pública de funcionarios en ceremonias religiosas, ni la sacralización religiosa del poder público.

Capítulo aparte merece la atención dedicada a la educación pública laica del régimen y el impacto que sin duda ello tuvo en la formación de las nuevas élites porfirianas. En 1905, Justo Sierra, fervoroso partidario

del Estado laico y de las libertades,[52] había logrado incluso el establecimiento de la educación primaria, nacional, integral, laica y gratuita. Al final del régimen, tanto los viejos liberales radicales, como los militares reyistas o los científicos, que constituían el grueso de la clase política, eran herederos del liberalismo y partidarios del Estado laico.

Lo cierto es que, contrariamente a la imagen proclerical y antiliberal que la ideología de la Revolución Mexicana le creó a Díaz, una buena parte del clero católico siempre se consideró maltratada por el general y le reprochó su apego a los ideales liberales. Como señala Cannelli, todavía en 1915 el futuro obispo de Querétaro hacía un balance negativo del régimen porfirista:

> Las Leyes de Reforma, con su insufrible opresión suspendida sobre nuestra cabeza; la exclusión sistemática de los católicos (en pro de los liberales) de toda participación en la cosa pública y en los empleos de Gobierno; las leyes que acabaron de destruir la personalidad jurídica de la Iglesia; la amplia protección a la prensa anticatólica; el fomento y organización de la enseñanza pública para convertirla en arma contra el catolicismo y, en fin, las leyes y reglamentos opresivos de la beneficencia católica, constituyen la obra de Díaz en contra de la religión popular. ¿Qué vale a su lado el *laissez faire* de su política para con la Iglesia?[53]

Finalmente, es claro que la política de conciliación permitió la restructuración del poder eclesial, más a través de su presencia social que de su organización política. La tolerancia de Díaz permitió la difusión de la doctrina social de la Iglesia, la organización de jornadas sociales y

[52]Véase al respecto Sierra, 1977.

[53]F. Banegas, *El porqué del Partido Católico Nacional* (1° ed. 1915), p. 30; citado en Cannelli, 2012: 204.

otros actos religiosos. De allí saldrían muchos de los críticos del régimen, desde el lado conservador. También los miembros del Partido Católico Nacional, el cual habría de tener un trágico y cuestionable papel en la dictadura de Huerta. En ese sentido, podría aventurarse la idea de que quizá Díaz, si bien se mantuvo más de 30 años en el poder gracias a situarse como fiel de la balanza y personaje indispensable para el mantenimiento de una paz conciliadora, no logró a largo plazo ninguno de sus objetivos. Ni logró contener a largo plazo la reorganización política de los católicos, ni mantuvo el respaldo y fidelidad de muchos grupos políticos liberales, quienes al final se sintieron traicionados y se levantaron en su contra.

Laicidad y revolución

La Revolución Mexicana, por lo menos en su versión norteña, que fue la finalmente triunfadora, tuvo un carácter marcadamente anticlerical, producto tanto de la tradición liberal combativa como de la reacción a la participación de algunos miembros de la jerarquía católica y de la dirigencia del Partido Católico Nacional en el golpe de Estado a Madero y el ambiguo papel de dichos actores sociales durante la dictadura de Victoriano Huerta. Todo ello habría de marcar su destino inmediato, así como el de la nueva Constitución.

Los revolucionarios actuaron como herederos del liberalismo, de la Constitución de 1857 y de las Leyes de Reforma. Asumieron, con fundadas razones, que la Iglesia católica y el Partido Católico eran enemigos de la revolución, que habían participado en la caída de Madero y que habían apoyado al golpista Victoriano Huerta. Decidieron, por lo tanto, radicalizar sus posturas para eliminar cualquier forma de participación

futura del clero en la política nacional. El diario de debates del Congreso Constituyente nos muestra que había varias corrientes de pensamiento que confluyeron en ese sentido. La primera de ellas, como ya se mencionó, pensaba que, en la medida que había habido una guerra, los ganadores de ésta tenían el derecho a imponer sus condiciones. Ellos no permitirían el regreso, por medio de los instrumentos democráticos, de aquellos que eran considerados enemigos contrarrevolucionarios de la República.[54] Una segunda corriente de opinión dentro del Congreso Constituyente estaba influida por la Ilustración y el positivismo y era abiertamente antirreligiosa, en la medida que consideraba las creencias religiosas supersticiones que debían ser extirpadas para que el pueblo pudiera liberarse de las ataduras ancestrales que lo tenían sometido y atrasado. La tercera corriente importante en el Constituyente estaba constituida por los grupos liberales que deseaban mantener la Iglesia marginada de los asuntos públicos, aunque manteniendo la libertad de conciencia y de religión del individuo. Fue el caso de los principales autores del artículo 130, que se opusieron a la prohibición del sacramento de la confesión —apoyada por algunos—, así como a otras restricciones que minaban las libertades individuales.

De cualquier manera, había dos características que todas estas corrientes de opinión y líneas de pensamiento tenían en común, desde aquellos que habían combatido para restablecer el orden constitucional y castigar a los que traicionaron a Madero hasta los que pensaban que las creencias religiosas debían ser un asunto privado, pasando por aquellos que creían necesario alcanzar una etapa positivista del desarrollo humano: todos compartían un profundo anticlericalismo y, como consecuencia, la con-

[54]Congreso Constituyente 1916-1917, 1960.

vicción de que era necesario limitar la capacidad de intervención social y el poder político de la Iglesia católica. Ése fue un Congreso de revolucionarios triunfantes y los miembros del Partido Católico o de cualquier partido con referencia confesional fueron impedidos de participar en las elecciones. Como consecuencia, no hubo una sola persona que defendiera las posturas de la Iglesia católica, ni por motivos filosóficos, ni religiosos, históricos o de cualquier otro tipo.

Así, las medidas impuestas en la Constitución de 1917 buscaron la desaparición del poder religioso en la nueva sociedad que se pretendía construir, y el anticlericalismo, que por lo demás hundía sus raíces en la cultura popular, fue el tono prevaleciente en los debates de la Constitución. Muchas de las prohibiciones retomaban el espíritu liberal de las Leyes de Reforma, pero otras iban más allá. En términos políticos, el artículo más importante fue el 130, pues recapitulaba en sus primeros párrafos los señalamientos esenciales de las Leyes de Reforma, tal y como habían sido incorporados a la Constitución en 1873.[55] Pero luego se agregaban varios párrafos destinados a limitar la acción política de las Iglesias. El principal de ellos, en el artículo 130, fue el no reconocimiento jurídico "a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias". La desaparición jurídica de las Iglesias significaba que ninguna de ellas tendría alguna capacidad para defenderse legalmente. Pero también se agregó la capacidad de los estados para determinar el número máximo de ministros de los cultos, además de la obligación de que éstos fuesen mexicanos por nacimiento. De la misma manera, dicho artículo estableció que los ministros de los cultos nunca podrían, "en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos del culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamen-

[55]La prohibición para el establecimiento de órdenes monásticas se reiteró en el artículo 5º.

tales del país, de las autoridades en particular, o en general del gobierno". Se agregaba que los ministros de culto no tendrían voto activo ni pasivo, "ni derecho para asociarse con fines políticos". Por si fuera poco, el artículo 130 señalaba que por ningún motivo se revalidaría, otorgaría dispensa o se determinaría "cualquier otro trámite que tenga por fin dar validez en los cursos oficiales, a estudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de los cultos". También se afirmaba que "las publicaciones periódicas de carácter confesional, ya sea por su programa, por su título o simplemente por sus tendencias ordinarias, no podrán comentar asuntos políticos nacionales ni informar sobre actos de las autoridades del país, o de particulares, que se relacionen directamente con el funcionamiento de las instituciones públicas". Igualmente, quedaba estrictamente prohibida "la formación de toda clase de agrupaciones políticas cuyo título tenga alguna palabra o indicación cualquiera que la relacione con alguna confesión religiosa". Tampoco podrían celebrarse en los templos reuniones de carácter político.[56]

Éstas y otras medidas fueron acompañadas con la prohibición para que las Iglesias poseyeran bienes, en al artículo 27, al establecerse que "las asociaciones religiosas denominadas Iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán en ningún caso tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos". Se agregó también la prohibición al culto fuera de los templos en el artículo 24, el cual, por lo demás, garantizaba a los individuos "la libertad para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o

[56] El texto original de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 está disponible en http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1917.pdf

en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley".[57]

Capítulo aparte merece el establecimiento de la educación pública, laica y gratuita, en el artículo 3º, que en 1917 a la letra sostenía:

> La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria.[58]

Después de muchos cambios, que la transformaron de laica en socialista, el actual artículo tercero señala que "Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa; El criterio que orientará a esa educación se basará en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios".[59]

La gran mayoría eran medidas anticlericales, más que antirreligiosas, y tenían por meta eliminar la participación de la Iglesia católica en la esfera socio-política. Desde esa perspectiva autoritaria, aun si no era el objetivo, contribuyeron a la construcción y fortalecimiento del Estado laico mexicano, es decir, a un sistema político que prescindió en buena

[57] *Idem*.
[58] *Idem*.
[59] Disponible en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf

medida durante el siglo XX de formas de legitimación provenientes de las instituciones religiosas.

No puede negarse que la laicidad revolucionaria, mucho más autoritaria que la liberal, pretendiósuperar la simple separación y buscó la eliminación definitiva de la Iglesia católica como actor político y social. Por lo tanto, no fue tampoco un azar que la jerarquía de la Iglesia católica haya reaccionado con una firmeza e intransigencia inusitadas a las medidas anticlericales, oponiéndose a la nueva Constitución y que en los años posteriores las posturas de revolucionarios radicales, así como de católicos integristas, hayan desembocado en enfrentamientos políticos y armados, como la Guerra Cristera. En cualquier caso, más allá del juicio que pueda hacerse de estas medidas, me parece necesario entender que lo que estaba en juego era un sistema socio-político y los fundamentos de la autoridad en el nuevo Estado. De allí que el control de las masas, campesinas, obreras o urbanas, se convirtiera en el centro de la disputa posterior.

No hay aquí espacio para detallar los complejos acontecimientos que siguieron a la promulgación de la Constitución de 1917 y durante las dos décadas siguientes. Vale la pena recordar, sin embargo, que, hacia 1938, después de un acuerdo implícito (llamado modus vivendi), basado en ciertos elementos comunes (nacionalismo, búsqueda de justicia social, antisocialismo radical), lo que prevaleció fue un Estado que preservó para sí el espacio público, sobre todo en el terreno socio-político (sindicatos, partidos, organizaciones de masas), pero permitió mayor libertad a la Iglesia en el ámbito educativo, bajo formas diversas de tolerancia y disimulo. Curiosamente, dicho acuerdo, *entente cordiale* o *modus vivendi*, establecido inicialmente por el presidente Lázaro Cárdenas y los principales jerarcas católicos en México, se asemejaba mucho al que había establecido Díaz

con la Iglesia durante sus sucesivos gobiernos. Y de la misma manera, después de varias décadas, la Iglesia católica habría de recomponerse para nuevamente buscar un papel en la vida pública de la nación.[60]

En todo caso, y pese a esporádicos momentos en los cuales pudo haberse dado encuentros circunstanciales o búsqueda de apoyos políticos, durante las primeras siete décadas del siglo XX el Estado mexicano continuó su proceso de laicización y no requirió de apoyos provenientes de las instituciones eclesiásticas. Pero la laicidad revolucionaria estaba asentada sobre bases radicales difíciles de mantener en la práctica y de defender ante las crecientes demandas democráticas y de respeto a los derechos humanos en el mundo. Por lo mismo, a medida que el Estado de la Revolución Mexicana se fue debilitando y perdiendo las bases de legitimidad que le habían dado origen, los gobiernos revolucionarios y luego priistas se vieron en la necesidad de acudir a otras fuentes de legitimidad ajenas para permanecer en el poder. Lo anterior, aunado a otros fenómenos internos de la Iglesia católica, condujo entre otras cuestiones a una creciente presencia pública de los jerarcas y ministros de culto católicos y a una presión sobre el sistema político.

Seis y media décadas después de la firma de la Constitución, a pesar de los rasgos autoritarios de la misma, el balance en materia de secularización de la vida pública y, por lo tanto, del marco para la construcción de un país con mayores libertades, era más bien positivo. Las Iglesias, y en particular la católica, habían sustancialmente dejado de actuar como actores políticos. Las limitaciones a los ministros de culto llevaron a una mexicanización del clero y a una mayor participación de los laicos cató-

[60]Hay, por supuesto, una enorme bibliografía sobre las relaciones Estado-Iglesias en el periodo posrevolucionario mexicano. Sobre las bases del modus vivendi, permítaseme sugerir la lectura de los primeros capítulos de Blancarte, 1992.

licos en la vida pública, quienes no siempre expresaban los intereses y visión de la jerarquía. Las diversas instituciones católicas, estrictamente religiosas, escolares o cívicas, gozaban de buena salud, lo cual se había hecho manifiesto en la visita del papa a México. Por otra parte, la educación pública laica y gratuita en la escuela básica contribuyó también a la formación de una cultura cívica, abierta a las transformaciones del mundo moderno. Por razones similares, a fines de la década de los ochenta del siglo XX era evidente que el marco constitucional tenía que adaptarse a las nuevas perspectivas del Estado de derecho contemporáneo, con particular énfasis en los derechos humanos y en las libertades civiles y de religión. Por lo demás, muchas de las prohibiciones y restricciones establecidas por los Constituyentes, o bien no eran obedecidas, o bien eran toleradas bajo un disimulo que sólo generaba corrupción o hipocresía oficial.

Es en el contexto anterior que el presidente Carlos Salinas de Gortari, por lo demás cuestionado por haber llegado al poder en elecciones muy disputadas y bajo la sombra del fraude, decide convocar a una renovación de la política pública del Estado en relación con varios sectores de la sociedad, incluida la Iglesia. Tres años después de esa convocatoria, en diciembre de 1991, el Congreso aprobó una serie de reformas a la Constitución en materia de religiones, que básicamente eliminaban las adiciones hechas en 1917 y volvían al espíritu liberal del siglo XIX.

En realidad, el núcleo central de las reformas fue dirigido a reconocer los derechos de las instituciones religiosas, más que de los creyentes. O, si se quiere, a reconocer los derechos de los creyentes para actuar, no únicamente como individuos, sino de manera organizada e institucionalizada. La Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, incorporadas a la Constitución en 1873, habían establecido, precisamente dentro de un

espíritu liberal, la libertad de creencias y de culto, en un marco de separación y de supremacía del Estado sobre las corporaciones, incluidas las Iglesias. Lo que la Constitución de 1917 había impuesto, en medio del explicable radicalismo revolucionario anticlerical, era el no reconocimiento jurídico de las Iglesias. Lo que las reformas de 1992 establecen, esencialmente, es el derecho de los creyentes a actuar de manera colectiva y organizada. Así, el nuevo artículo 3º permite, por ejemplo, la propiedad y administración por parte de organizaciones religiosas de planteles donde se imparta educación primaria, secundaria y normal, así como la destinada a obreros y campesinos. El artículo 5º elimina la prohibición de votos religiosos y de las órdenes monásticas, el 24 permite que los actos religiosos de culto público se celebren "de manera extraordinaria" fuera de los templos, el 27 permite que las asociaciones religiosas puedan adquirir, poseer o administrar "exclusivamente, los bienes que sean indispensables para su objeto" y el 130 restituye a las Iglesias y agrupaciones religiosas su personalidad jurídica, como asociaciones religiosas, "una vez que obtengan su correspondiente registro", aunque mantiene restricciones a las actividades políticas de los ministros de culto y a la existencia de partidos políticos con referencias confesionales.[61] En suma, las reformas reconocen más que nada las acciones colectivas, organizadas e institucionalizadas de los creyentes. Los beneficiarios de éstas son, por lo tanto, básicamente los creyentes organizados, las instituciones religiosas y, en esa medida, las dirigencias religiosas.

El reconocimiento de personalidad jurídica a las agrupaciones religiosas, al establecer derechos y obligaciones legales para éstas, modificó también el tipo de relación que las Iglesias y otro tipo de agrupaciones o

[61]Sobre las reformas de 1992 hay una bibliografía abundante. Véase, por ejemplo: Canto Chac y Pastor Escobar, 1997, y González Fernández *et al*., 1993.

comunidades religiosas establecen con el Estado, es decir, con el conjunto de instituciones políticas y con la sociedad. En ese sentido, además de ayudar a una mayor transparencia en el trato entre gobernantes y gobernados, las reformas contribuyeron a dar una mayor visibilidad a numerosas Iglesias y agrupaciones religiosas minoritarias, pues, con el registro formal como asociaciones religiosas, pudieron alcanzar una presencia pública que antes se les negaba y que sólo favorecía a la Iglesia mayoritaria, puesto que la presencia social y pública de ésta era innegable. Puede decirse entonces que, al otorgarles un reconocimiento jurídico, en cierto sentido las principales beneficiarias de las reformas han sido las Iglesias y agrupaciones religiosas minoritarias. Los miles de registros de asociaciones religiosas ante la Secretaría de Gobernación, en los 20 años transcurridos desde la reforma de 1992, es muestra del carácter positivo de la reforma y de que las mismas agrupaciones religiosas consideran benéfico ser reconocidas como asociaciones religiosas.

De hecho, aunque no era la intención original cuando el entonces presidente Salinas lanzó la idea de modernizar las relaciones con "la" Iglesia, a medida que se desarrolló el debate público sobre la materia se hizo evidente que las reformas no podían ser diseñadas exclusivamente para una Iglesia, sino que tenían que considerar el amplio y creciente abanico de preferencias religiosas de los mexicanos. En otras palabras, que las reformas debían considerar la creciente pluralidad religiosa en el país y, por lo tanto, la necesidad de fortalecer un Estado laico, respetuoso de la diversidad de creencias e imparcial en su trato con las diversas organizaciones religiosas.

Las reformas de 1992 a los artículos anticlericales de la Constitución, sin duda importantes en un marco de creciente reconocimiento de libertades y derechos humanos, dejarían establecido el retorno de las Iglesias

(ahora en plural) al espacio público, pero dentro de los todavía restringidos marcos legales. Y aunque en la Constitución se reiteraría "el principio histórico de separación entre el Estado y las Iglesias" y se mantendría el espíritu original liberal en la Carta Magna, lo cierto es que, por diversas razones, las reglas del juego habían cambiado. En otras palabras, si bien es cierto que la laicidad del Estado mexicano habría de fortalecerse por la inclusión de una nueva concepción más respetuosa de los derechos individuales y colectivos, mayoritarios y minoritarios, también se abrieron nuevos retos para la gestión pública. En el marco de una sociedad crecientemente democrática y de un Estado más atento a la existencia de perspectivas diversas sobre el interés común, las Iglesias, particularmente la católica, considerarían que era el momento de ejercer presión para influir en la definición de las leyes y políticas públicas de la nación. Lo anterior permitiría que, a pesar de las reformas y quizá debido a ellas, algunos grupos y sectores de la sociedad querrían poner en entredicho el Estado laico. Lo cual se acentuaría con la llegada al poder de gobiernos ideológicamente conservadores entre el año 2000 y el 2012. El regreso al poder del Partido Revolucionario Institucional, por lo demás, tampoco parece asegurar el respeto al Estado laico y a las libertades que garantiza.

A lo anteriorpuede agregarse que, a pesar de que la pluralidad religiosa del país es cada vez más evidente, pues en 2010 el censo arrojó una cifra de más de 18 millones de mexicanos pertenecientes a Iglesias y religiones distintas a la mayoritaria, o simplemente no creyentes, el comportamiento de muchos funcionarios federales, estatales y municipales sigue siendo inequitativo frente a los creyentes y sus instituciones religiosas, cuando no abiertamente discriminatorio. El problema puede entonces atribuirse a la permanencia de una cultura católica, que incluso entre funcionarios se asume como "lo normal" y por lo tanto como rase-

ro con el cual se observa, se mide y se trata las otras convicciones religiosas, agnósticas o ateas. El resultado es un trato inequitativo que ha llevado, por ejemplo, a la desaparición del registro de asociaciones consideradas peligrosas desde la perspectiva del episcopado católico, o a la negativa del mismo, mediante tecnicismos de todo tipo, a nuevas agrupaciones religiosas percibidas como extrañas o sospechosas, sólo porque no se ajustan al modelo tradicional eclesial. Por lo demás, en todos los ámbitos de gobierno, pero sobre todo en el estatal y el local, las reformas en materia religiosa no han impedido ni el trato inequitativo ni el otorgamiento de privilegios a la Iglesia mayoritaria. Los ejemplos abundan, pero desbordarían el espacio disponible. Podríamos concluir así que, a pesar de las reformas, en muchos sentidos positivas, México sigue sumergido en una cultura religiosamente hegemónica, que dificulta el trato igualitario a los creyentes y a sus agrupaciones religiosas, al mismo tiempo que debilita el Estado laico, garante de esa igualdad y no discriminación. En ese sentido, aún falta un trecho por recorrer para que el espíritu de la ley y de las reformas constitucionales en materia religiosa pueda ser incorporado plenamente a la cultura nacional.

Finalmente, algunos políticos, pertenecientes a diversos partidos, de manera recurrente apelan a símbolos religiosos para legitimar sus acciones políticas. No entienden que con ello minan las bases de su propia autoridad política, al recurrir a fuentes de legitimidad sagradas, en lugar de fundamentar sus acciones en la voluntad popular, expresada democráticamente. Ello termina por abrir paso a la influencia de dirigencias religiosas en la elaboración de políticas públicas y legislaciones, tanto locales como federales. Los políticos renuncian de hecho a la fuente esencial de su autoridad, que es el pueblo, y los dirigentes religiosos se asumen equivocada y mañosamente como representantes políticos de sus feligre-

ses. El resultado suele ser una confesionalización de la vida pública y la disminución de libertades ciudadanas.

A manera de conclusión: Los tres pilares de la República laica en México

"La libertad es como un jardín. Vuelve rápido al estado salvaje en cuanto cesa de ser cultivada", nos dice Émile Poulat.[62] Es quizá por ello que muchos defensores del Estado laico en México se movilizaron, desde el triunfo de los gobiernos conservadores, en el año 2000, para impulsar la laicidad de la República a rango constitucional. Después de varios años de esfuerzos, esa iniciativa prosperó y se concretó en 2012 en la reforma del artículo 40 de la Constitución, la cual establece a la República mexicana como representativa, democrática, laica y federal. La gran mayoría de católicos del país apoya a un número todavía más grande de mexicanos, de todas las creencias, que respalda el Estado laico.[63] Lo hace porque hay una percepción atinada de que ese Estado ha garantizado la libertad de conciencia y muchas otras libertades civiles, incluida la libertad de religión. No cabe la menor duda de que, para la gran mayoría de los mexicanos, el Estado laico es una conquista jurídica, cultural, social y política que debe fortalecerse, con el objeto de garantizar y ampliar muchas de las libertades de las que pueden gozar. Hay, por lo tanto, un

[62] Poulat, 2012: 432.

[63] Todas las encuestas realizadas en México en los últimos 20 años muestran que alrededor de 90 por ciento de la población favorece la existencia del Estado laico. Como muestra, pueden consultarse las encuestas realizadas por la división de Estudios Sociales de Banamex, por "Católicas por el derecho a Decidir", por el "Population Council" o por prestigiadas revistas como *Este País*.

sentido común que ha conducido esta reforma y la consolidación de los tres ejes constitucionales de la República laica en nuestro país.

Lo anterior significa que, junto con lo establecido en el artículo 3º, respecto a la educación pública laica y el conocido principio histórico de separación entre el Estado y las Iglesias del artículo 130, los mexicanos tienen, con el artículo 40 y la República laica, tres pilares de la Constitución que deberán normar su vida pública y regular la actuación social de las agrupaciones religiosas.

Lejos de ser el punto final, sin embargo, este constituye un momento ciertamente de consolidación, pero no definitivo, en la construcción de la República laica. En otras palabras, estamos apenas en el inicio de lo que será una larga y probablemente interminable batalla acerca de la definición, delimitación y alcances de esta nueva estructura constitucional. Porque así como hubo algunos que terminaron por aprobarla, pero durante años la bloquearon en las cámaras legislativas, también habrá otros que querrán desvirtuar, o simplemente interpretar de manera parcial y sesgada, el sentido, contenido y definición de la laicidad. Por ellose vuelve central la generación de debates informados, científicos y filosóficos acerca de un instrumento jurídico y político que ciertamente ha establecido el marco indispensable para el despliegue de muchas libertades, produciendo grandes polémicas al mismo tiempo que soluciones para los retos, hasta hace poco impensados, de nuestro tiempo. La laicidad, dice Poulat, "sigue siendo una solución elegante al problema de una sociedad irremediablemente dividida; pero, todo matemático lo sabe, la fecundidad de una solución se mide en función de los nuevos problemas que hace aparecer".[64]

[64]Poulat, 2012: 433.

La laicidad surgió para dar solución, en su momento, a las guerras de religión. La respuesta fue un Estado que comenzó estableciendo la libertad de conciencia y, por consiguiente, la de religión, y terminó garantizando muchas otras libertades que venían aparejadas, como la de imprenta, la de expresión, la de investigación o la de decidir sobre su propio cuerpo o sobre su preferencia sexual. En México, el Estado laico se creó también para garantizar estas libertades, que antes no existían plenamente. Pero para hacerlo, como cualquier Estado moderno, tuvo que establecer su soberanía y su autonomía frente a cualquier corporación o fuente alterna de poder. En el camino para alcanzar esta meta, tuvo que ser una laicidad combativa, porque las fuerzas del antiguo régimen se negaban a aceptar el cambio. La laicidad mexicana durante el siglo XIX y buena parte del XX fue un producto de guerras (la de Tres Años, la de Intervención y la revolucionaria) y tuvo por ello, en ocasiones, un carácter radical e incluso autoritario. Pero fue en buena medida una respuesta a una jerarquía religiosa y a sectores muy conservadores de la sociedad, que se negaron, como se niegan todavía, a aceptar una gestión democrática, basada en la voluntad popular y en la protección de los derechos humanos de todos y en particular de las minorías. Son los mismos que pretenden todavía privilegios y, sobre todo, que aspiran a una gestión desde la visión religiosa, de una perspectiva doctrinal específica, de la cosa pública.

La laicidad constitucional actual es la primera que se establece en México de manera pacífica y no como producto de una guerra. Las preguntas que nos podemos hacer para el futuro son múltiples: ¿Han cambiado las circunstancias? ¿Ha desaparecido el clericalismo que generó las otras? ¿Llegó el momento de reconocer que, en un nuevo marco de respeto a derechos y libertades de todos, la guerra terminó? ¿Están dadas las condiciones para que la laicidad republicana se convierta precisamente

en el marco de discusión de los proyectos de vida de cada quién? La respuesta, aunque paradójica, me parece ligada a la posibilidad de que aquellos que nunca han aceptado el Estado laico y la laicidad de la República, terminen por admitir, junto con los demás, que es éste el mejor marco para dirimir las diferencias y para pensar, laica y democráticamente, en el interés común.

FUENTES CONSULTADAS

BARBIER, Maurice (1995), *La laïcité*, París, L'Harmattan.

BAUBÉROT, Jean (2012), *La laïcité falsifiée*, París, La découverte.

______ (2008), *La laïcité expliquée a Monsieur Sarkozy; Et a ceux qui écrivent ses discours*, París, Éditions Albin Michel.

______ (2000), *Histoire de la laïcité française,* París, Que sais-je ?/Presses Universitaires de France.

______ (1990a), *La laïcité, quel heritage? De 1789 à nos jours¸* Ginebra, Éditions Labor/FIDES.

______ (1990b), *Vers un nouveau pacte laïque?*, Michel Morineau (postfacio) París, Seuil.

______ y Milot Micheline (2011), *Laïcités sans frontières,* París, Seuil.

______ y Michel Wieviorka (2005), *De la séparation des Églises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, París, Éditiones de l'aube.

______ *et al*. (1994), *Histoire de la laïcité*, Besançon, CRDP de Franche-Comte.

BAUDOIN, Jean y Philippe Portier (2001), *La laïcité; Une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

BLANCARTE, Roberto (2008a), *Para entender el Estado laico*, México, Nostra Ediciones.

_______ (coord.) (2008b), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México.

_______ (comp.) (2000), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación.

_______ (1992), *Historia de la Iglesia católica en México; 1929-1982*, México, FCE/El Colegio Mexiquense.

_______, Nelly Caro Luján y Daniel Gutiérrez Martínez (2012), *Laicidad; Estudios introductorios*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense.

CANNELLI, Riccardo (2012), *Nación católica y Estado laico*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

_______ (2002), *Nazione cattolica e Stato laico; Il conflitto político-religioso in Messico dall'independenza alla rivoluzione: 1821-1914*, Milán, Guerinit e associati.

CANTO CHAC, Manuel y Raquel Pastor Escobar (1997), *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado*, México, UAM-Xochimilco.

CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel (2000), "El siglo XIX y la laicidad en México", en Roberto Blancarte, (comp.) *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México/Secretaría de Gobernación.

CHRISTIN, Olivier (1997), *La Paix de Religion. L´autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, París, Seuil.

Congreso Constituyente 1916-1917 (1960), *Diario de debates*, 2 vols., México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2013), disponible en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf

Diario Oficial de la Federación (2012), Secretaría de Gobernación, 30 de noviembre, disponible en http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5280961&fecha=30/11/2012

Ducomte, Jean Michel (2001), *La laïcité,* Toulouse, Éditions Milan.

Gauchet, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie; Parcours de la laïcité*. *Le débat,* París, Gallimard.

González Fernández, José Antonio, José Francisco Ruiz Massieu y José Luis Soberanes Fernández (1993), *Derecho eclesiástico mexicano*, México, unam/Editorial Porrúa.

Haarscher, Guy (1998), *La laïcité,* París, Que sais-je?/Presses Universitaires de France.

Honohan, Iseult (2002), *Civic Republicanism*, Londres, Routledge.

Lerdo de Tejada, Miguel (2009), "Circular dirigida a los señores gobernadores, 28 de junio de 1856", en *150 años de lucha por un Estado laico*, México, Partido Revolucionario Institucional/Comisión Organizadora de las Conmemoraciones del Bicentenario del Inicio de la Insurgencia, del Sesquicentenario de las Leyes de Reforma y del Centenario de la Revolución Mexicana.

Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (2011), México, Secretaría de Gobernación, disponible en www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24.pdf

Mayeur, Jean-Marie (1997), *La question laïque XIXè- XXè*, París, Fayard.

Mazin, Oscar (1998), "La Iglesia en Nueva España. Los años de consolidación", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Gran Historia de*

México Ilustrada, 5 vols., México, Editorial Planeta, vol. II, p. 381-400.

______ y Francisco Morales (1998), "La Iglesia en Nueva España. Los modelos fundacionales", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada,* 5 vols., México, Editorial Planeta, vol. II, pp. 121-140.

MECHAM, J. Lloyd (1934), *Church and State in Latin America; A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

MORA, José María Luis (1986) [ed. facsimilar, 1836], *México y sus revoluciones*, México, Instituto Cultural Helénico/FCE (Clásicos de la Historia de México).

POULAT, Émile (2012), *Nuestra laicidad pública*, Roberto Blancarte (trad., pról. y notas), México, FCE.

______ (2003), *Notre laïcité publique*, París, Berg International Éditeurs.

______ (1997), *La solution laïque et ses problèmes*, París, Berg International (Faits et Représentations).

______ (1987), *Liberté, laïcité; La guerre de deux France et le principe de la modernité*, París, Cerf/Cujas (Éthique & société).

RÉMOND, René (2012), *Nuestra laicidad pública*, Roberto Blancarte (pról. y notas), México, FCE.

______ (1998), *Religion et société en Europe; Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998),* París, Seuil.

REYES HEROLES, Jesús (1961), "La Iglesia y el Estado", en *México; cincuenta años de Revolución*, vol. 3, "La política", México, FCE.

SIERRA, Justo (1977), *Evolución política del pueblo mexicano*, México, UNAM.

STAPLES, Anne (1998), "Sociedad y Educación, 1821-1857", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada,* 5 vols., México, Editorial Planeta, vol. III, *El nacimiento de México; 1750-1856. De las reformas borbónicas a la Reforma*.

STEELE COMMAGER, Henry (s/f), "Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia (16 de enero de 1786)", en *Documentos Básicos de la Historia de los Estados Unidos de América*, Washington, Servicio de Información de Los Estados Unidos.

TAMAYO, Jorge L. (2006), *Benito Juárez. Documentos, discursos y correspondencia*, Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva (coord. ed. digital), México, UAM-Azcapotzalco/Gobierno del Distrito Federal.

TAYLOR, William B. (1999), *Ministros de lo Sagrado*, 2 vols., Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México.

——— (1996), *Ministers of the Sacred*, Stanford, Stanford University Press.

TOURNEMIRE, Pierre (2000), *La Ligue de L'Enseignement*, Toulouse, Éditions Milan.

VAN GELDEREN, Martin y Quentin Skinner (2002), *Republicanism*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (coord.) (1998), *Gran Historia de México Ilustrada,* 5 vols., México, Editorial Planeta.

LAICIDAD. UN CONCEPTO PARA LA TEORÍA MORAL, JURÍDICA Y POLÍTICA*

MICHELANGELO BOVERO

El término “laicidad” abarca una gama de significados entre los cuales es posible discernir, en vía preliminar, dos núcleos principales. En una primera acepción, laicismo denota no ya una filosofía o ideología sino una familia de concepciones que se identifican en oposición a las visiones religiosas del mundo, entendiendo como religión cualquier conjunto más o menos coherente de creencias y doctrinas, valores o preceptos, cultos o ritos concernientes a la relación del ser humano con lo divino, o lo “sagrado”. Así, en el interior de este núcleo semántico, el adjetivo “laico” significa en general “no-religioso”. En una segunda acepción, laicismo no se contrapone tanto a la religiosidad como al confesionalismo, entendido este último como teoría y práctica de la subordinación de las instituciones culturales, jurídicas y políticas de una comunidad a los principios metafísicos y morales de una religión determinada, los cuales son establecidos, custodiados e interpretados por sus sacerdotes, o “clérigos”. De aquí también el contraste histórico, en particular en las regiones en las que tiene predominio la Iglesia católica, entre el laicismo y el clericalismo. Así, dentro de este otro núcleo semántico, el adjetivo “laico” significa en general “no-confesional” y “no-clerical”.

Por otra parte, es necesario añadir que desde algún tiempo se ha difundido la tendencia a oponer la expresión “laicismo” al término afín

*Traducción de Guadalupe Salmorán Villar.

"laicidad"; en una especie de guerra civil de significados, el primero se radicaliza para designar una posición teórica y práctica de abierta hostilidad hacia las creencias y las instituciones religiosas en cuanto tales; el segundo, en cambio, se diluye hasta que coincide con un método que permite y favorece la convivencia y el diálogo entre las creencias y las no-creencias. Podemos considerar la noción de laicismo, así redefinida en el contexto de su contraposición con el término laicidad, como una radicalización del primer núcleo de significados, en el cual "laico" se distingue de "religioso"; y la noción de laicidad, como una atenuación del segundo núcleo, en el cual "laico" se opone a "confesional" y a "clerical". Desde esta perspectiva, "laicismo" adquiere en la mayoría de los casos un sentido peyorativo, aunque existen quienes reivindican su valor positivo y critican las formas débiles de "laicidad":[1] por un lado, al laicismo se le imputa la tendencia a transformarse en una especie de religión invertida y, por lo tanto, se le acusa de contradecir sus propios principios; por otro lado, a la laicidad no-laicista se le reprocha una actitud aquiescente y dispuesta con la injerencia eclesiástica en la esfera política y, por lo tanto, una tendencia a perder su propia identidad y razón de ser. Es interesante advertir que esta distinción entre laicismo y laicidad, portadora de tensiones en el interior del campo laico, al parecer fue acuñada después de la Segunda Guerra Mundial por el papa Pío XII[2] con la finalidad de defender contra los adversarios del confesionalismo, tachados como laicistas, el derecho de la Iglesia católica a intervenir en la esfera pública.

"Laicismo" y todos los términos afines derivan del adjetivo latino *laicus,* a su vez proveniente del griego *laikós,* que significa "simple per-

[1] Viano, 2006.
[2] Berti y Campanili, 1993.

sona que pertenece al pueblo (*laós*)"; entonces, "individuo común, sin distinciones" y también "vulgar". Es de subrayar que el arcaico *laós* designa al pueblo en armas bajo la guía de un jefe; mientras *démos* indica más bien, originalmente, a la población establecida en un territorio.[3] En el uso cristiano (Tertulliano) y medieval, *laicus* designa a aquella persona que no forma parte del clero, que no ha recibido las órdenes sacerdotales y que es (¿también precisamente por ello?) ignorante:[4] por tanto necesitada de una guía y de iluminación por parte de la *ecclesia docens*. Este significado antiguo persiste en el término "laicado" (y similares), que se usa principalmente en el lenguaje eclesiástico para indicar el estatus de no-sacerdote o la clase de los no-clérigos. Sin embargo, es un significado del todo ajeno e incluso contrario al conjunto de valores semánticos que ha venido asumiendo la familia de los términos que se han construido sobre la raíz de "laico", en particular, en las lenguas neolatinas (que son también, y no por casualidad, las lenguas dominantes en las regiones con mayor penetración católica): aquel sentido de unión[5] que se percibe claramente en las expresiones "cultura laica", "moral laica", "política laica", "estado laico", y que conduce a la contraposición entre "laico" y "religioso" y/o "confesional".

El uso del término "laico" y sus derivados en esta específica constelación (o gama) de significados es más bien reciente: en italiano se afirma alrededor de la mitad del siglo XIX.[6] Mucho más antiguos son los fenómenos culturales que podemos reconocer, con una mirada retrospectiva, como expresiones al menos incipientes, o por lo menos parciales, de lo

[3] Benveniste, 1976.
[4] De Mauro, 2005.
[5] *Idem*.
[6] Cortellazzo y Zolli, 1999.

que hoy llamaríamos laicismo (o si se prefiere, laicidad). Los orígenes remotos del laicismo se buscan generalmente en dos direcciones. En la primera nos remontamos hasta la doctrina de las "dos espadas" que el papa Gelasio I elaboró en el siglo V para afirmar la independencia de la *auctoritas* del pontífice de la *potestas* del emperador, y que fue retomada muchos siglos después, invirtiendo el signo, por quienes —como Giovanni de Parigi, Dante Alighieri, Marsilio de Padova— emprendieron la batalla opuesta, en defensa de la autonomía del poder político contra las pretensiones de supremacía por parte del poder eclesiástico. Desde esta perspectiva, existe una tendencia a ver en la doctrina de Gelasio I una especie de arquetipo de la separación entre el Estado y la Iglesia (católica), que se transformaría en el objetivo medular de la cultura política laica en su apogeo en el siglo XIX. Esta reconstrucción genealógica es privilegiada por aquellos que redefinen el laicismo como reivindicación de la autonomía recíproca de las diversas esferas de la actividad humana[7] y que excluyen por ello de sus características a la distinción y/o contraposición con la religión.

En una segunda dirección, los orígenes del laicismo pueden encontrarse en las sectas del "libre espíritu" que proliferaron en el siglo XIII en el norte de Europa e Italia (como los "apostólicos" de Segarelli y el fraile Dolcino), seguidores de doctrinas panteístas, hedonistas e igualitarias, inspiradas en la profecía de la llegada de la "edad del Espíritu" de Gioacchino de Fiore. A pesar de las condenas y persecuciones, un eco de estas doctrinas y estilos de vida abiertamente transgresores y rebeldes a la autoridad de las jerarquías eclesiásticas logró transmitirse a las sectas libertinas que surgieron en Francia en el siglo XVI. El verdadero y real

[7] Abbagnano, 1964.

movimiento de los libertinos o de los "libres pensadores" se desarrolló en el siglo siguiente, en franca oposición a la contrarreforma católica. Esta corriente cultural, a la cual pertenecieron también ilustres intelectuales como Gassendi, Naudé y Fontenelle, no es identificable con una tendencia filosófica unívoca, sino más bien con un núcleo de convicciones y posiciones compartidas, entre las cuales se encuentra la tesis de que las religiones nacen de supersticiones populares manipuladas y explotadas con propósito de dominio, y la consiguiente actitud de rechazo a las creencias y a los códigos morales de origen religioso generalmente fundados en la tradición. Por esta razón, el libertinismo se considera, por un lado, heredero de las dimensiones más profanas del pensamiento renacentista y, por el otro, precursor y anticipador de las batallas laicas del iluminismo. Esta reconstrucción alternativa de la génesis del laicismo es la preferida por quienes piensan que lo que define la naturaleza específica del concepto es su contraposición, no tanto a la religiosidad en cuanto tal, como a las religiones positivas, sobre todo al catolicismo.

En realidad, las dos historias o prehistorias del laicismo terminan sobreponiéndose ampliamente, confluyendo en una lucha única por la libertad de conciencia y de pensamiento, así como por la autodeterminación individual y colectiva: una lucha que, en Europa, desde el otoño del medioevo hasta la edad moderna (y aun hoy), ha tenido como adversario principal y constante la pretensión de mantener el monopolio de la *vis directiva,* es decir, de la función de guía espiritual de la vida personal y social, por parte de las instituciones religiosas dominantes. Como figuras ejemplares "prototípicamente laicas" de esta lucha tenemos a Guglielmo de Ockham, con su crítica del *plenitudo potestatis* papal y la defensa de la libertad de investigación filosófica, y a Galileo Galilei, a quien se debe

(no obstante la abjuración) la afirmación de la estricta autonomía de la ciencia y el consiguiente rechazo al principio de autoridad.

Como condiciones culturales favorables al nacimiento y a la progresiva difusión del laicismo en Europa en los albores de la modernidad, es común citar, por un lado, el florecimiento durante la edad humanista de algunas visiones del mundo "profanas" y a veces "profanadoras" o, como quiera que sea, alternativas a las concepciones religiosas; y, por otro lado, algunos aspectos de la reforma protestante, a partir de la doctrina luterana, concernientes a la denuncia del principio de jerarquía y de la interiorización de la fe. Sin embargo, fueron las dramáticas consecuencias políticas de la ruptura de la unidad de los cristianos en Europa, con el estallido de las guerras religiosas, las que demandaron la intervención de los mejores pensadores para reflexionar sobre el potencial destructivo de las afiliaciones confesionales y sobre las formas para neutralizarlo, emergiendo con ello los principios capitales del pensamiento laico a partir del simple pero iluminador uso de la razón. Hobbes sostuvo la posibilidad de una radical simplificación del credo religioso y, al mismo tiempo, la necesidad de subordinar la Iglesia al Estado; Espinoza conjugó una crítica rigurosa de las supersticiones con la exégesis racional de las escrituras y la reivindicación de la libertad como *finis reipublicae*; Locke se convirtió en el teórico más relevante del principio de tolerancia, fundándolo sobre una amplia baraja de argumentos, tanto morales como políticos. Pero al mismo tiempo, Locke sostenía que, para salvaguardar un régimen civil de tolerancia, no podrían tolerarse ni los papistas —siempre dispuestos a obedecer al soberano espiritual absoluto— ni los ateos, porque "no puede confiarse" en aquellos que no le tienen temor a ningún dios. Más o menos en los mismos años, Pierre Bayle, tardo-libertino y proto-iluminista, afirmaba que una sociedad de ateos podría subsistir tranquilamente,

y delineaba la sospecha de que son menos confiables los religiosos porque se inclinan a buscar en sus propias creencias las justificaciones para evadir los compromisos que adquieren.

En el siglo XVIII, principalmente en Francia, el laicismo se identificó con el iluminismo, articulándose en una amplia gama de posiciones, que van desde el deísmo de Voltaire al materialismo de Diderot y D'Holbach, todos caracterizados por un fuerte anticlericalismo. El proyecto ilustrado o iluminista de la Europa racional, emancipada de supersticiones y fanatismos,[8] asumió como objetivo estratégico el abatimiento del poder eclesiástico, en primer lugar (en contra) de su injerencia en la administración de la justicia mundana, una batalla cultural que se llevó a cabo bajo el lema de Voltaire "*Écrasez línfâme*". Fue un iluminista italiano, César Becaria, quien elaboraría el principio jurídico-político fundamental del laicismo de distinción entre delito y pecado, en virtud del cual, aquello que la Iglesia considera prohibido no necesariamente debe serlo para el Estado. No obstante, ni siquiera con la "colosal limpieza" de la Revolución francesa (Marx) se logró liberar la esfera mundana de la convivencia civil y política de la intervención de las instituciones religiosas ampliamente presentes en el tejido social. Las diversas corrientes del liberalismo decimonónico y sus mejores exponentes intelectuales, de Constant a Toqueville y a Mill, no se enfocaron tanto en derribar las organizaciones confesionales como en neutralizar su influencia pública, mediante estrategias dirigidas a la separación entre política y religión, así como entre el Estado y las Iglesias (aunque la preocupación mayor siempre fue la Iglesia católica).

[8] Bénichou, 1993.

En la perspectiva liberal clásica, el sentimiento religioso pertenece por su naturaleza a la dimensión privada de la existencia, protegida por los derechos fundamentales de libertad individual —de conciencia y de expresión y, por lo tanto, también de religión y de culto— establecidos en las Constituciones y documentos oficiales de las grandes revoluciones. Pero la protección que se obtiene es doble: así como a los poderes públicos no les es lícito intervenir en la esfera de las convicciones íntimas de carácter religioso (o de cualquier otra naturaleza), a las asociaciones confesionales no les es lícito intervenir en el ejercicio del poder y de las funciones públicas, sugiriéndoles directrices inspiradas por sus creencias particulares o, peor aún, intentando imponerlas a todos. Denunciadas como ilegítimas las presiones eclesiásticas sobre los ciudadanos, el gran primer ministro Cavour, artífice de la unidad de Italia, en 1857, luchó por anular las elecciones de algunos diputados clericales.[9] El objetivo de la separación entre Estado e Iglesias se llevó a cabo de diversas maneras. La vía maestra, gradual y lentamente emprendida en los principales países europeos (pero con resultados positivos sobre todo en Francia), fue la de una legislación inspirada en el principio de la neutralidad del Estado hacia todas las religiones, lo que implica, en primer lugar, la irrelevancia jurídica de pertenecer a algún grupo religioso para gozar de los derechos civiles y políticos. La legislación en materia de educación pública adquirió una importancia estratégica y buscaba sustraer la escuela básica de la gestión y del control directo del clero. La vía de los concordatos, a partir del que estableció Napoleón en 1802, siempre fue rechazada o, por lo menos, vista con recelo por los laicos consistentes con los principios de emancipación de las conciencias y de la autonomía indivi-

[9] Tortarolo, 1998.

dual; ellos veían en los concordatos una cesión ante las organizaciones religiosas particulares, especialmente ante las dominantes, e incluso un reconocimiento de privilegios y, por lo tanto, de otorgamiento de poder, así como una aceptación de relevancia pública y, con ello, una especie de legitimación para ejercer toda clase de influencias sobre la vida social. El ejemplo extremo en su momento fue el concordato clérico-fascista que en 1929 restableció el principio del Estado confesional. Pero también su revisión de 1984, promovida por el primer ministro Bettino Craxi y justificada como un medio para eliminar las contradicciones de los Pactos de Letrán con el ordenamiento constitucional democrático, siguen suscitando en el ámbito laico disensos y diferencias.

Los éxitos siempre relativos, resistidos, y ciertamente no homogéneos de las batallas laicas para liberar la esfera pública de las intervenciones de las instituciones eclesiásticas fueron sin duda favorecidos por el proceso de secularización, coesencial a la llegada y desarrollo de la modernidad occidental.[10] Es decir, de la pérdida de relevancia de los ordenamientos religiosos para el desarrollo de la vida social en sus dimensiones principales: política, económica y cultural (especialmente, en este último ámbito, en materia de desarrollo del conocimiento científico). No obstante, podemos notar que los fenómenos que se refieren respectivamente con los términos laicismo (laicidad) y secularización en las lenguas de origen neolatino no coinciden. Aunque en otras ramas lingüísticas —en las que la familia de términos construidos sobre la raíz latina de *saeculum* abarca en modo impreciso ambas esferas de significado— no sea fácil superar la ambigüedad, es oportuno distinguir entre el fenómeno histórico-social *objetivo* identificado como secularización y el conjunto

[10] Pianciola, 2005.

de los supuestos y actitudes *subjetivas,* convicciones, principios, orientaciones teóricas y prácticas, que son propiamente designados como laicismo (o laicidad). Podría decirse también que el concepto de secularización tiene un significado *descriptivo,* es decir, indica un estado de cosas o una tendencia empíricamente observable; mientras que laicismo tiene (principalmente) un significado *normativo,* esto es, expresa un vínculo con los valores de la libertad de conciencia y de autodeterminación individual y colectiva, y la adhesión a un modelo de sociedad posible y deseable (para quien asume una postura laica), sin condicionamientos de carácter religioso. Entre laicismo y secularización, diferenciados de esta manera, no existe ningún vínculo directo y necesario. Por un lado, el proyecto laico que deriva del liberalismo clásico y conduce las creencias religiosas al ámbito privado no exige ni conlleva per se una tendencial extinción de las mismas. Tocqueville, por ejemplo, pensaba exactamente lo contrario. Por otro lado, el "desencantamiento del mundo" descrito por Max Weber como una progresiva eliminación de la influencia de concepciones religiosas en la conducción de la vida mundana parece estar, en la misma perspectiva weberiana, destinado a embestir también la esfera de la conciencia y de las convicciones internas (pero un resultado como ése no coincidiría con la máxima expansión del laicismo, sino que extinguiría su razón de ser original). En otras palabras: por un lado, el laicismo como tal no tiende y no pretende una secularización total, es decir, la desaparición de las religiones; por otro, una secularización total privaría al propio laicismo de su adversario histórico, las religiones positivas y/o las organizaciones eclesiásticas que pretenden dirigir las conciencias y tienden a condicionar las instituciones sociales.

Además, es una tesis ampliamente conocida que el vacío de religiosidad progresivamente creado con los avances de la secularización ha

sido ocupado, en los últimos dos siglos, por varias formas de "religión laica" o "secularizada". Con estos términos quiere indicarse en su mayoría (aunque no sólo) concepciones e ideologías políticas que plantean una especie de "redención mundana" de la humanidad, o metas triunfales y de palengénesis para el pueblo, apelando a principios no trascendentes pero frecuentemente consagrados y creídos de forma dogmática: como si fueran "fe sin dios". Ése habría sido, de manera sobresaliente, el caso del comunismo, pero también de otras versiones de la familia del socialismo, así como, en su versión opuesta, los fascismos, y también el vasto repertorio de los nacionalismos. El uso oximorónico del adjetivo "laica" (o secular" o "secularizada") para calificar al sustantivo "religión" debe entenderse como una ambigüedad intencional: por un lado, se refiere al núcleo de significados que definen al laicismo para excluirlo de cualquier referencia a lo trascendente y/o a lo divino; pero, por el otro, puede referirse de manera polémica, mediante frases opuestas, al hecho de que ninguna concepción puede realmente definirse "laica" cuando se presenta con un carácter "religioso", como una creencia absoluta y dogmática, a pesar de que no tenga referencia con lo divino. Lo que implica que, incluso en un mundo totalmente secularizado, el laicismo podría encontrar nuevos antagonistas y su función no se agotaría.

Pero el ocaso de la religiosidad (en sentido estricto) no ha ocurrido en absoluto. La tesis, por mucho tiempo sostenida y ampliamente compartida, según la cual el proceso de secularización habría conducido, tarde o temprano, al resultado inevitable e irreversible de la extinción de las religiones positivas parece no encontrar referentes y ha perdido credibilidad en los últimos decenios. Ahora muchos la consideran una interpretación equivocada de una tendencia limitada, contingente y transitoria, si no es que (incluso) aparente e ilusoria. En concomitancia con el

colapso del comunismo, hemos presenciado, en la escena global, un intenso regreso y resurgimiento del fenómeno religioso: "una revancha de dios",[11] de tales proporciones que induce a intérpretes importantes de nuestro tiempo a sostener que hemos entrado ya en una edad "postsecular",[12] o, incluso, que nos encontramos en un verdadero proceso de "de-secularización".[13] Desde los más altos niveles de la jerarquía católica, se ha promovido la idea de que la disminución o desvalorización del rol social de la religión tuvo lugar exclusivamente en la historia moderna europea y que, por lo tanto, ésta debería considerarse como un caso particular y excepcional (*Sonderweg*) respecto a la vitalidad nunca mermada, y ahora creciente, de las creencias religiosas en el resto del mundo, del extremo occidente (Estados Unidos) al extremo oriente. Por lo mismo, entonces, como una desviación y una "equivocación", cuya responsabilidad se imputa al movimiento iluminista y al materialismo, y en última instancia al laicismo. De allí también la reivindicación de las "raíces cristianas" de Europa, a las cuales deberíamos regresar, y la pretensión de que su reconocimiento sea incluido en los documentos oficiales de la Unión Europea. Vale la pena observar que esta reivindicación identitaria, en cuanto tal necesariamente particularista, entra en tensión con el universalismo proclamado (en su propio nombre) por la Iglesia católica, y con la reiterada afirmación de la "unicidad" de la verdad y las consecuentes y repetidas condenas al relativismo. Por otra parte, una tensión similar atraviesa hoy a todas las religiones, especialmente aquellas monoteístas, que son vividas como factores de identificación cultural y también política —rol totalmente mundano, en el cual como suprema paradoja ellas

[11] Kepel, 1991.
[12] Habermas, 2006.
[13] Berger, 1999.

mismas son llamadas a sustituir a sus sustitutos secularizados, las ideologías, "religiones laicas", ya sin fieles— y que incluso se les considera como condiciones necesarias y determinantes para la existencia misma de pueblos y civilizaciones. Mientras se intenta salvar la aporía con declaraciones de ecumenismo e iniciativas de "dialogo interreligioso", las diferencias confesionales interpretadas en clave comunitaria y multiculturalista parecen, por el contrario, configurar un escenario de conflictos, siempre cercano al "choque de civilizaciones", que parece una réplica, en el ámbito global, de las guerras de religión con las que Europa fue devastada hace cinco siglos.

En la vertiente interna del contexto europeo, las organizaciones eclesiásticas —sobre todo las de la Iglesia católica— reactivan el conflicto con la cultura laica, impulsando la reconquista de la "esfera pública": no sólo en el ámbito de los medios de comunicación en el que (al menos en Italia y otros países) han mantenido siempre una presencia relevante, y a veces exorbitante, sino también de manera directa en el ámbito de la participación política y de las instituciones *estatales*. Dictan directivas a los electores y a sus elegidos, y verdaderas instrucciones a quienes se declaran adherentes a la (su) comunidad religiosa, intentando así imponer una especie de "vínculo de mandato eclesial".[14] a los actores políticos, casi una disciplina de partido por el "partido (transversal) de dios", con el fin de que las normas públicas, emanadas por vía democrática, resulten conformes a la "verdad moral" custodiada por la Iglesia (católica) e iluminada por su magisterio; una verdad que, además, pretende tener raíces en la naturaleza de las cosas y del ser humano. Estas intervenciones de las jerarquías eclesiásticas parecen responder al proyecto de instaurar una

[14] Zagrebelsky, 2008.

nueva forma de Estado confesional.[15] Pero las propias autoridades religiosas promueven tal modelo de Estado calificándolo como "laico"; esto es, inspirado en el principio de la auténtica "buena", "sana" o "justa laicidad" que no puede contravenir a la "verdad y a la justicia"; mientras que un Estado en el que esas intervenciones sean consideradas como injerencias políticas indebidas se descalifica como laicista. Este doble desliz semántico —que presenta a un Estado neoconfesional como laico y al Estado laico como laicista en sentido peyorativo— es el aspecto más general de una estrategia que se apropia de algunas de las nociones fundamentales elaboradas por la cultura laica, alternando sus directrices y contenidos. La doctrina moderna de los derechos humanos, históricamente combatida por los papas, es reconducida al cauce de la doctrina escolástica de la *lex naturae*, colocando en primer plano el derecho a la vida, reinterpretado de acuerdo con una concepción creadora de los seres vivientes que depende del creador y está subordinado a su ley; el derecho a la libertad religiosa se entiende principalmente como el derecho de las organizaciones eclesiásticas a intervenir en la vida pública. La misma separación entre el Estado y la Iglesia es interpretada de manera reductiva como independencia de la esfera religiosa por lo que concierne al ejercicio de los cultos, pero no como autonomía de la esfera civil y política en la elaboración de las normas de conducta individual y colectiva, sobre la cual la Iglesia reivindica también el derecho del magisterio moral, incluso con la finalidad de influir el ordenamiento jurídico.

Replanteando en términos fuertemente polémicos la contraposición entre laicismo y laicidad, la Iglesia (católica) parece desafiar a los laicos a redefinir su propia identidad, y quizá a justificar su propia existencia:

[15] Chiassoni, 2007.

como si no tuviese ningún sentido plausible estar fuera de una perspectiva teológica; ninguna moral es aceptable sino es compatible con el plan divino de la creación; ningún orden político legítimo lo es si no está adaptado con el orden finalista del cosmos, revelado por la visión religiosa. Ante este desafío, la cultura laica se presenta trastornada y fragmentada, dividida entre concesiones y radicalizaciones, transigencias e intransigencias. Por otra parte, el laicismo —la cultura laica, el pensamiento laico— no es fácilmente traducible en una posición unívoca frente a cualquier problema, quizá ni siquiera frente a sí mismo. El laicismo es constitutivamente plural. No existe un único pensamiento laico, así como no existe una religión única. Esto no significa que no pueda identificarse un conjunto de características comunes a todas las concepciones laicas, para constituir un criterio de identificación: sugiero que sería oportuno reservar el término "laicidad" no ya para indicar una concepción que se contraponga al (supuesto) laicismo, sino para referirse en modo neutral a este conjunto de características identificadas como concepciones no-religiosas y no-confesionales. Se trata de asunciones mínimas, per se insuficientes para articular una visión del mundo unívoca y, sin embargo, selectivas de una cierta clase (en sentido lógico) de concepciones.

Las características mínimas se reducen quizá a dos: el antidogmatismo y la tolerancia.[16] La laicidad —me refiero al carácter laico de una concepción del mundo, más allá de los que sean sus supuestos ulteriores— es definida en primer lugar por la independencia de juicio respecto a las afirmaciones o creencias avaladas por una autoridad. La laicidad es ausencia de dogmas, de los que es impuesto, aceptado y creído como irrefutable. El principio teórico del pensamiento laico es, por lo tanto,

[16] Bovero, 1992.

antidogmático. Laico es aquel que promueve un espíritu crítico frente a un espíritu dogmático y, por eso, reivindica el derecho de heterodoxia en cualquier campo, para sí y para los que piensen diferente a él. Se deduce, en segundo lugar, un principio práctico antirrepresivo: precisamente la tolerancia. Laico es aquel que considera que no existe ningún deber —mucho menos una obligación jurídica— de asumir determinadas creencias en torno a una cuestión. Desde esta perspectiva, se presentan para el laico dos problemas: cómo es posible la convivencia y la interacción pacífica entre las distintas creencias; y si existen, y cuáles serían, los criterios para juzgar la credibilidad de cada una de ellas. Antidogmatismo y tolerancia son connotaciones lógicamente negativas (son expresadas mediante negaciones), lo que parecería confirmar la tesis de que la laicidad equivale a la "carencia" de algo.[17] Pero de allí es posible obtener, por vía casi analítica, elementos positivos para una redefinición más rica: laico puede ser un pensamiento sobre la posibilidad y la pluralidad, conjetural e hipotética, orientado al convencionalismo y, por consiguiente, al acuerdo, que se funda sobre la pareja propuesta por Galileo entre razón y experiencia.

De la misma manera, no existe una ética laica única,[18] así como no existe una ética religiosa única. También en este campo —es decir, en la búsqueda de lo que tiene un valor, que es bueno y obligatorio— la laicidad es definida por los principios de antidogmatismo y tolerancia. Laico es aquel que rechaza la imposición de dogmas morales. Una ética laica "no tiene verdad".[19] Esto no significa de ninguna manera que "no tenga valores" y, por lo tanto, que sea amoral o inmoral; es decir, que no sea en absolu-

[17] Remoti, 2005.
[18] Bobbio, 1998.
[19] Scarpelli, 1998.

to una ética. Tampoco significa que un laico sea una especie de "minusválido moral" incapaz de adherirse a principios y valores y de asumir los vínculos éticos que de allí derivan. Significa, al contrario, que un laico está siempre abierto al convencimiento moral por medio de argumentaciones persuasivas sobre las normas de conducta por elegir como buenas. De nuevo, las características que definen a la laicidad parecen ser indeterminadas y lógicamente negativas. Pero, más bien, la laicidad de una ética se deduce del principio positivo de la autonomía individual y de la consiguiente reivindicación de la libertad de conciencia.

Aún más: no existe una única política laica, así como no existe una única política religiosa. Existen laicos de derecha y de izquierda. En este ámbito, la laicidad es definida por la versión política de los dos principios de antidogmatismo y tolerancia: laicas son las concepciones o las ideologías que reconocen recíprocamente el derecho al disenso y consideran el pluralismo tanto un hecho como un valor. Garantía de la existencia misma de una pluralidad de orientaciones políticas, de su convivencia y competencia pacífica, es la forma de gobierno democrática. La democracia es incompatible con la intolerancia al disenso, precisamente porque es el régimen antidogmático por excelencia: ninguna decisión determinada, incluso aunque fuese sostenida por la enorme mayoría, puede ser impuesta como un dogma público indiscutible e inmodificable. Una colectividad cerrada al disenso, incluso eventual o futuro, no es democrática. La democracia es laica por definición: una democracia cristiana —o islámica, hebraica o hindú, etcétera— parece con toda evidencia una contradicción de términos. Por consiguiente, un laico no puede no ser un democrático. Pero, ¿un democrático es necesariamente laico? Y, si no lo es, ¿es un falso democrático?, ¿en qué sentido?

Regresa aquí, en el terreno específicamente político, la tensión entre los dos núcleos de significado de "laico": aquel que lo distingue de "religioso" y aquel que lo opone a "confesional". Mientras que la existencia de partidos políticos confesionales —que tienden a imponer su propia "verdad" incluso a aquellos que no la comparten, apelando a su propia fuerza numérica, eventualmente mayoritaria, y/o a alguna (presunta o pretendida) autoridad moral, por ejemplo, la de una alguna Iglesia determinada— constituye una aporía en un régimen democrático, es comúnmente aceptado que partidos con *inspiración religiosa* no puedan ser considerados, por su propia naturaleza, antidemocráticos. Más bien, se considera que pueden definirse, en un oximorón, "laicos", en el sentido de "no-confesionales", a condición de que estén dispuestos (precisamente, a no imponer, sino) a exponer sus propias propuestas de legislación a la discusión pública, es decir, a confrontarlas con otras propuestas decisionales de origen no-religioso ("laico", en el primero y más estricto significado), usando para sostenerlas argumentos que no apelen a verdades metafísicas o morales avaladas por la fe y que sean, por eso, en principio, compartidas por todos, "como si dios no existiera".[20]

Pero eso no es suficiente. Una democracia, si quiere seguir siendo tal, debe reconocer vínculos y límites a la decisión mayoritaria. Una decisión democrática no puede tener como contenido una lesión a las condiciones y precondiciones de la democracia. En ellas está, sin duda, la garantía de la esfera reservada a la autonomía moral individual. Las cuestiones "éticamente sensibles" que ahora, incluso después del desarrollo de las biotecnologías, vuelven a dividir de forma renovada a los laicos (en el primer sentido) y a los religiosos (pero sobre todo a los católicos) transgreden el

[20] Rusconi, 2000.

núcleo de tal esfera personalísima: las creencias y las orientaciones sobre las fronteras de la vida y la muerte, sobre el aborto y la eutanasia, sobre la salud y la enfermedad, y sus medios de cuidado, sobre las formas de reproducción, así como (un tema obstinadamente recurrente) sobre las costumbres sexuales y las uniones familiares. Se ha sostenido que la naturaleza misma de algunas de estas cuestiones hace difícil determinar los límites entre lo público y lo privado, porque estos exigen vínculos normativos públicos. Pero cuando se considere apropiado o necesario regular con decisiones políticas estas materias, si se adopta una perspectiva laica, la esfera de las obligaciones y de los deberes jurídicos debería estar contrabalanceada por una amplia esfera de discrecionalidad individual, reservando a la autonomía moral de cada quien un margen de elección responsable. Las orientaciones confesionales tienden a imponer deberes jurídicos rígidos allí en donde una legislación revestida por los principios laicos abriría espacios de licitud, ventajas de oportunidad, grados de libertad. Por último, se ha sugerido[21] que debería reconsiderarse la figura de la "objeción de conciencia": tradicionalmente invocada con motivos religiosos frente a los vínculos impuestos por la legislación estatal, como el servicio militar obligatorio, actualmente la objeción de conciencia podría ser reivindicada como un *derecho laico,* frente a ciertas prohibiciones provenientes de una legislación inspirada, en todo o en parte, en una doctrina religiosa. Ejercido de forma difusa o colectiva, este derecho asumiría la forma de un *derecho de resistencia moral* en contra de la reconquista religiosa (o mejor: confesional, eclesiástica, clerical) del espacio público.

[21] Bovero, 2006; Chiassoni, 2007.

Fuentes consultadas

ABBAGNANO, Nicola (1964), "Laicismo", en *Dizionario di Filosofia*, Turín, Utet (nueva ed.: Turín, Aggiornata da G. Fornero, Utet, 2001).

BÉNICHOU, Paul (1993), *La consacrazione dello scrittore. L'avvento dello spirito laico nella Francia moderna. 1750-1830*, Bolonia, Il Mulino (ed. or.: *Le sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, París, Corti, 1973).

BENVENISTE, Emile (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 vol., Turín, Einaudi (ed. or. : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Les Editions de Minuit, 1969).

BERGER, Peter L. (1999), "The Desecularization of the World. A Global Overview", en *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999.

BERTI, Enrico y Giorgio Campanili (1993), *Dizionario delle idee politiche*, Roma, Editrice Ave.

BOBBIO, Norberto (2000), "Religione e religiosità", *MicroMega*, núm. 2.

_______ (1999), "Perché non ho firmato il 'Manifesto laico'", en Enzo Marzo y Corrado Ocone, *A cura di, Manifesto laico*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

_______ (1998), *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milán, Nuova Pratiche Editrice.

BONIOLO, Giovanni (2006), *A cura di, Laicità. Una geografia delle nostre radici*, Turín, Einaudi.

BOVERO, Michelangelo (2006), "Un po' di dignità. Per una difesa intransigente dell'etica laica", *Laicità*, vol. XVIII, núm. 2.

______ (1992), "Sui fondamenti del pensiero laico", *Laicità*, vol. IV, núm. 3.

CHADWICK, Owen (1989), *Società e pensiero laico. Le radici della secolarizzazione nella mentalità europea dell'Ottocento*, Bolonia, Il Mulino (ed. or.: *The Secularization of thr European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975).

CHIASSONI, Pierluigi (2007), "Lo stato laico secondo madre Chiesa", *Ragion pratica*, núm. 28.

CORTELLAZZO, Manlio y Paolo Zolli (1999), "Laico", en *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bolonia, Zanichelli.

DE MAURO, Tullio (2005), "Scuola e cultura laica", en Geminello Preterossi, *A cura di, Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

GAUCHET, Marcel (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Turín, Einaudi (ed. or.: *Le désenchantement du monde*, París, Gallimard, 1985).

HABERMAS, Jürgen (2006), *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza (ed. or.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2005).

JEMOLO, Arturo Carlo (1963), *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turín Einaudi.

KEPEL, Gilles (1991), *La rivincita di Dio*, Milán, Rizzoli (ed. or.: *La revanche de Dieu*, París, Seuil, 1991).

LAICITÀ (2005), "Parolechiave", núm. 33.

LECALDANO, Eugenio (2006), *Etica senza dio*, Roma-Bari, Laterza.

MARZO, Enzo y Corrado Ocone (1999), *A cura di, Manifesto laico*, Roma-Bari, Laterza.

PIANCIOLA, Cesare (2005), "Secolarizzazione e laicità", en Laicità, 2005.

PRETEROSSI, Geminello (2005), *A cura di, Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza.

RATZINGER, Joseph y Jürgen Habermas (2005), *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia, Morcelliana (ed. or.: *Vorpolitische moralische Grundlagen eneis freiheitlichen Staates, "zur debate"*, Katholische Akademie in Bayern, enero de 2004).

REMOTTI, Francesco (2005), "Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri", en Geminello Preterossi, *A cura di, Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

RUSCONI, Gian Enrico (2000), *Come se Dio non ci fosse*, Turín, Einaudi.

SCARPELLI, Uberto (1998), *Bioetica laica*, Milán, Baldini & Castoldi.

TORTAROLO, Edoardo (1998), *Il laicismo*, Roma-Bari, Laterza.

VIANO, Carlo Augusto (2006), *Laici in ginocchio*, Roma-Bari, Laterza.

VITALE, Ermanno (2004), "Libertà di religione. E dalla religione?", en Michelangelo Bovero, *A cura di, Quale libertà. Dizionario minimo contro i falsi liberali*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

ZAGREBELSKY, Gustavo (2008), *Contro l'etica della verità*, Roma-Bari, Laterza.

ZANONE, Valerio (1976), "Laicismo", en N. Bobbio y N. Matteucci, *Dizionario di politica*, Turín, Utet (nueva ed.: Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Il dizionario di Politica*, Turín, Utet Libreria, 2004).

VI

DOS PERSPECTIVAS DEL SIGLO XX SOBRE LA LAICIDAD. BERTRAND RUSSELL Y NORBERTO BOBBIO*

ERMANNO VITALE

Introducción

A la laicidad no sólo es difícil ponerla en práctica, sino que también cuesta trabajo pensarla. Me refiero al hecho de que —probablemente más que otras palabras clave de la ciencia política y del discurso público— la idea de la laicidad suele confundirse y sobreponerse a otras, que indiscutiblemente tienen una relación de parentesco con la laicidad, ideas como secularización, tolerancia, relativismo, antidogmatismo, por mencionar solamente algunas. Pero también tenemos ateísmo y agnosticismo si pensamos la laicidad como un concepto que se opone a la fe religiosa. También la fecha de nacimiento de la laicidad es motivo de incerteza, así como es complicado asociarla de manera precisa con un determinado fenómeno histórico-político (¿el comunismo es laico o es una forma de religión inmanente?). Podemos establecer su nacimiento, como problema, en el seno de la modernidad política, cuando una concepción individualista comienza a reemplazar a una visión holística de la sociedad, pero es difícil determinar si la autonomía de la política frente a la moral

*Traducción de Pedro Salazar Ugarte.

(Maquiavelo) es una expresión de laicidad o de secularización. Podríamos plantearnos preguntas similares si pensamos en la tolerancia religiosa que defendía Locke o en la libertad que defendían Kant y los ilustrados en general. Y —otra pregunta relevante— podemos cuestionarnos si la democracia es una forma de gobierno que necesariamente pretende la laicidad de las instituciones o no.

Otro aspecto de la cuestión tiene que ver con los sujetos de los que se predica o se quisiera predicar el adjetivo laico. ¿La laicidad se refiere a las personas, a sus comportamientos y a sus acciones y, por lo mismo, a su esfera moral o se refiere principalmente a las instituciones sociales y políticas —en primer lugar al Estado— y, por lo mismo, en primera instancia a una cuestión de teoría y práctica políticas?

Una historia razonada y universal de la laicidad —una especie de enciclopedia de la laicidad— no sólo resultaría oportuna sino también muy necesaria. En tanto se escribe, propongo retomar las reflexiones sobre el tema de la laicidad de dos grandes filósofos (y defensores del pensamiento laico) del siglo xx —Bertrand Russell y Norberto Bobbio— para orientarnos en el tema.

En el primero de ellos prevalece una dimensión de la laicidad como agnosticismo; en el segundo esa dimensión está enriquecida, por un lado, con el reconocimiento del misterio (aunque no en clave religiosa) en el que está inmersa nuestra existencia e inteligencia; por el otro, con un análisis ponderado y articulado de los criterios de laicidad de las instituciones sociales y políticas.

Pero antes de adentrarnos en las reflexiones de Russell y Bobbio, quizá convenga intentar, una vez más, delinear una definición que escape de las trampas que plantean las distinciones puramente ideológicas y, en tanto tales, engañosas.

Definiciones y trampas conceptuales

La primera definición de laico, que se encuentra en cualquier buen diccionario, es la de una persona que no pertenece al clero (reproduciendo en términos generales la oposición de la etimología griega: *laòs*, pueblo, masa, multitud; *kléros*, en un origen "suerte", pero también, "afortunado", "herencia" y, por lo tanto, por extensión, en el Viejo y en el Nuevo testamentos "parte elegida del pueblo", "sacerdotes").[1] Pero como segundo significado, el atributo indica que su sustantivo se inspira en concepciones de autonomía o indiferencia respecto de la autoridad eclesiástica: ejemplo por antonomasia, el Estado laico. Un estudiante medianamente experto, con una simple consulta al diccionario se daría cuenta de que las cosas no son tan simples. Sobre el término laico, surgen otros términos como laicidad y laicismo, laical y laicista, cuyas diferencias de significado no son tan claras. Si queremos profundizar en cuestiones de polisemia, podríamos echar mano de instrumentos un poco más sofisticados, como el *Dizionario di Filosofia* y el *Dizionario di Politica*, o el *Dizionario delle idee politiche*.[2]

El tema se presenta bajo la voz "laicismo" en el Diccionario de Abbagnano y de Bobbio-Matteucci, bajo la voz "laicidad" en el diccionario de las ideas políticas de Berti-Campanini (que tiene una clara inclinación católica). El "laicismo", sin distinción con la laicidad, es definido por Abbagnano como "principio del la *autonomía* de las actividades humanas, esto es, como la exigencia de que dichas actividades se desarrollen

[1]Con el término *kléros* también se referían las propiedades inalienables de los espartanos, la aristocracia que estaba en la cúspide de la sociedad de castas propia de la antigua Esparta.

[2]Las referencias bibliográficas completas son las siguientes (ediciones en italiano): Abbagnano, 1971; Bobbio, Matteucci y Pasquino, 1983; Berti y Campanini, 1993.

siguiendo reglas propias";[3] y, se continúa, no está orientado a tutelar la autonomía del Estado ante el clero, sino, universalmente, puede invocarse como una defensa de cualquier actividad humana legítima. La doctrina del papa Gelasio I (siglo v), de las "dos espadas", es un ejemplo clásico de la primera referencia al laicismo, aunque sea con fines exactamente opuestos a los que comúnmente se piensa: Gelasio quiere afirmar la autonomía de la actividad religiosa ante el poder político. Los verdaderos adversarios del laicismo son, concluye Abbagnano, los "proyectos políticos totalitarios".

La voz del *Dizionario di Politica* no se aleja demasiado de esta perspectiva, aunque utiliza (sin una definición precisa) el término de laicidad en lugar del de laicismo: en su desarrollo —sobre todo de narrativa histórica—, la voz parece estar filosóficamente inspirada en la posición de Guido Calogero, para el cual el laicismo no es una filosofía particular o una ideología política, sino el "método de convivencia de todas las ideologías y filosofías posibles, y el principio laico consiste en la regla "no pretender que se posee la verdad más de lo que otro pueda pretender poseerla".[4]

En el diccionario Berti-Campanini esta voz, considerablemente más extensa que las anteriores, se orienta sobre dos puntos: la reivindicación de la laicidad como tema con raíces antiguas, presente desde el cristianismo de los primeros tiempos, y no como un fruto sólo moderno, en particular ilustrado; la distinción entre laicidad y laicismo, a partir de la cual la Iglesia desarrollaría, en la segunda mitad del siglo xx, primero una lúcida elaboración teórica y, después, poco a poco, una práctica coherente. Mientras, el *laicismo* es una "mentalidad de oposición sistemática a

[3] Abbagnano, 1971: 517.
[4] Bobbio, Matteucci y Pasquino, 1993: 575.

cualquier influencia por parte de una jerarquía religiosa y en particular de la Iglesia católica sobre los hombres" y, en tanto tal, debe ser rechazada; la laicidad como "proclamación de la soberanía autónoma del Estado en su propio ámbito y como condición político-institucional para la tutela de la libertad religiosa"[5] era definida por el papa Pio XII como "sana" y "legítima". Como inciso, la preocupación de incurrir en una actitud laicista en lugar de laica, de caer en una autocontradicción aparente de un fanatismo o dogmatismo laico, también fue albergada por Norberto Bobbio, que se distanció del lenguaje demasiado virulento de un conocido *Manifesto laico*, a pesar de que compartía sus razones ideales y políticas.[6]

Pues bien, por aquí pasa la distinción, yo me defino laicista y no laico, aunque comparto la idea de Bobbio en el sentido de que debemos evitar un lenguaje de (contra)cruzada que no corresponde al "hombre de razón". Me parece que esa distinción es solamente una trampa nominalista que "el hombre de fe", probablemente preocupado por la suerte de lo sagrado en los tiempos de la secularización, utiliza para desconcertar al "hombre de razón", con la intención de sacudirlo desde sus fundamentos y desequilibrarlo en el punto que constituye su autodefinición y autorrepresentación; su gloria intelectual y su punto débil. Si el hombre de razón es, por definición, el hombre de la duda, resulta provocador insinuar (con intenciones luciferianas, podría decirse) la duda de que sea un "fanático de la razón". El efecto sicológico de esta contradicción es notable: el hombre de la duda se nos molesta y el temor de incurrir en el extremo de adorar a la "Diosa razón" lo conduce hacia una trampa. Pero, si observa-

[5]Berti y Campanini, 1993: 421.

[6]*Cfr.* Marzo y Ocone, 1999; en el volumen se encuentra la carta de Bobbio en la que explica por qué no firmó el *Manifesto laico* (*ibidem*: 123-134).

mos con atención, se trata de un argumento falaz porque el concepto de razón crítica conlleva la conciencia de sus propios límites. Basta con recordar la conocida idea kantiana: en el sentido más general, él define el fanatismo como una "transgresión, a partir de ciertos principios, de los *límites* de la razón humana".[7]

Por lo tanto, desde una perspectiva teórica laica, la distinción entre laicidad y laicismo debe abandonarse. No por amor a las paradojas, sino porque la autocontradicción de que se acusa al laicista es, precisamente, sólo aparente. Intento explicarme mejor: aunque podemos encontrar soluciones de compromiso en cada coyuntura histórica, el motivo último de una batalla intelectual laica debe ser la derrota, o por lo menos la denuncia, del prejuicio y de la superstición que son, como nos recuerdan algunos grandes autores de la modernidad, la esencia de las religiones históricas y de la tradición (si se observa con atención, el "influjo de las jerarquías religiosas" consiste en certificar como verdades trascendentes algunas supersticiones y en rechazar otras como falsas, paganas o inauténticas, según sea el caso).[8]

Si releemos a Bayle, a Voltaire y a Diderot, e incluso a Montesquieu en las *Cartas persas*, encontraremos afirmaciones que en su momento generaron reacciones airadas del *parti dévot* y que constituyeron un primer momento estelar del uso público de la razón, pero que para una *koiné* (supuestamente) posmoderna, promovida por *moines* camuflajeados de defensores de la tolerancia interreligiosa, interétnica, intercultural, etcétera, sólo son curiosas antigüedades anticlericales. Montesquieu, más allá de algunas provocaciones sobre la conducta del clero —de los tres votos de los curas: obediencia, pobreza y castidad, "se dice que el prime-

[7]Kant, 2004: I, I, 3 (cursivas mías).
[8]La consideración es de Rusconi, 1999: 11.

ro es el más respetado de todos, porque puedo asegurarles que el segundo nunca es observado y dejo que cada quien juzgue si el tercero se respeta" (lettera lvii)—, puede considerarse un moderado. Sin embargo, no duda en calificar como imposturas del papa, tanto al dogma de la Trinidad como al de la Eucaristía (lett. xxiv). ¿Cuántos pensadores se atreverían hoy a calificar al papa como un "viejo ídolo que se adora por la fuerza de la costumbre" (lett. xxix)?

¿Buscamos otro ejemplo? Veamos la cuestión del alma. Diderot la enfrenta magistralmente desde un punto de vista laico. Después de revisar las inútiles investigaciones científicas que buscaban la sede del alma en el cuerpo y que decían haberla encontrado en el "cuerpo calloso", en la voz "Alma" de la *Encyclopédie*, concluye lo siguiente:

> Así que el alma se encuentra en el "cuerpo calloso"; eso hasta que la experiencia no la obligue a mudarse y obligue a los fisiólogos a buscar otro lugar para ubicarla. Por lo pronto, notemos que sus funciones dependen de nimiedades: una fibra fuera de lugar, una gota que se derrama de un vaso, una inflamación menor, una caída, un golpe; y adiós al juicio, a la razón. Todo el discernimiento del que los hombres presumen se reduce a una vanidad atada a una fibra bien o mal ubicada, sana o enferma.[9]

A menos de que nos refiramos a funciones fisiológicas, lo cierto es que nadie sabe en dónde está el alma. Eso es lo que concluye Diderot: hasta que no se le encuentre, no es posible —al menos no razonablemente— decir que exista. Y es una trampa decir que el alma existe mientras subsista la idea del alma, porque eso significaría que existen los pegasos, como nos enseñó Quine. El ejemplo sirve para preguntarnos cuántos

[9]*Cfr.* Vitale, 1998: 169.

dogmas o supuestas "obviedades", no sólo referidos a cuestiones religiosas, entran en conflicto con el análisis crítico de la experiencia.

Siguiendo parcialmente a Pascal, podemos decir que creer con firmeza en aquello que menos se conoce es la postura antilaica por excelencia. Para acceder (laicamente) a un determinado discurso público, es necesario poder sostener una argumentación racional que sea, al mismo tiempo, refutable en ese mismo plano: de lo contrario se esfuman las distinciones entre el químico y el alquimista, entre el estadístico y el adivino, entre el filósofo y el (¿falso?) profeta, el mago y el científico, el chamán y el médico, y así sucesivamente. Hasta aquí todo parece claro: las propias jerarquías religiosas se empeñan en evidenciar a la "competencia" menor (invitando a sus fieles para que descubran la falsedad de los magos y de las hechiceras, o de la llamada *New Age*. Pero si nos disponemos a cuestionar con la crítica de la razón algunos de sus dogmas o a impugnar la legitimidad de alguna propuesta de las jerarquías eclesiásticas, entonces disparamos en nuestra contra la acusación de laicismo, de intolerancia laicista, etcétera.

Dicho en otros términos: si la invocación al milagro, o al *credo quia absurdum*, y la argumentación racional se ubican en el mismo plano, precisamente en el de la fe y de las creencias, entonces el laico —el "hombre de razón"— lo ha perdido todo. Laicismo o laicidad significan adhesión al espíritu de la Ilustración que puede resumirse de la siguiente manera: no recurrir al principio de autoridad, no *iurare in verba magistri*, no confundir la reelaboración crítica del pensamiento que nos precede históricamente con formas de sincretismo, dando por buenas o por verdaderas, mediante una simple yuxtaposición acrítica, todas las doctrinas, o muchas de ellas. En este ejercicio, en esta negación del principio de autoridad, Russell y Bobbio fueron ejemplares.

Russell, la laicidad como agnosticismo

Bertrand Russell, como es bien sabido, era uno de esos filósofos que entendía su trabajo como una crítica al poder constituido, a las tradiciones, a las costumbres sociales tan consolidadas como cuestionables si se les sometía al análisis de la razón. La misma razón que se aplicaba a la esfera de la lógica, de las matemáticas y de la filosofía del lenguaje y de la ciencia podía, de hecho debía, usarse para analizar los fenómenos sociales y para orientarse en la esfera de la ética y de la política. Esta actitud lo condujo a enfrentar con fuerza, en diversas ocasiones, al poder político y a las "mayorías morales" compuestas por ignorantes, pusilánimes y retóricos que se escandalizaban por un comportamiento anticonformista o por un razonamiento que no entienden, y no por las víctimas de sus sociedades supuestamente bien ordenadas. ¿Escandaliza más un hombre desnudo o un hombre famélico?

En estos tiempos de conformismo renovado y ante tantos "intelectuales" —supuestamente liberales— que se pelean por defender de manera capciosa a los *arcana imperii* y no a las razones de la democracia como "poder público en público", hace falta una pluma vigorosa e intransigente como la de Russell.

Y, más de una vez, experimentó en su propia piel lo que significa ser en verdad anticonformista y coherente. Podemos recordar, para retomar la senda de nuestro tema, los acontecimientos de 1940, cuando Russell fue nombrado profesor en el City College de Nueva York y, posteriormente, como respuesta a las presiones de la Iglesia protestante episcopal y de una coalición de supuestos defensores de la moral pública, se le retiró el nombramiento mediante una absurda sentencia emitida por un juez llamado McGeehan. Vale la pena recordar que lo que Russell debía

enseñar en el City College eran conocimientos sobre filosofía de las matemáticas y de la ciencia, no ciencias prácticas. Y que la señora que inició la causa legal en contra de Russell argumentó que su hija podía quedar perturbada por las doctrinas morales sostenidas por el filósofo inglés. Lástima que en esa época las mujeres no podían entrar en los cursos que Russell debería haber enseñado.

Pero nada pudo en contra de aquella ola de fanatismo y mojigatería colectiva. A los que le preguntaban si no habría sido mejor renunciar al cargo, Russell les contestaba:

> Si hubiera considerado solamente mis intereses particulares y mis tendencias, me habría retirado de inmediato. Pero por más sabia que hubiese sido dicha decisión desde la perspectiva personal, habría sido, me parece, una decisión cobarde y egoísta. Muchos, al ver amenazados sus propios ideales, los principios de tolerancia y de libertad de expresión, deseaban ansiosos que la controversia continuara. Si me hubiera retirado habría defraudado su *casus belli* y, tácitamente, habría aprobado a sus opositores que estaban convencidos de que los grupos dominantes deben ser libres para alejar de las oficinas públicas a los individuos que tienen opiniones, razas o nacionalidades que no les gustan. Mi renuncia habría sido inmoral.

Me parece que las razones de su decisión son completamente transparentes.

Tomo esta cita del bello ensayo escrito por Paul Edwards “Come fu vietato a Bertrand Russell l’insegnamento al City College di New York” que se encuentra en el apéndice de la traducción italiana del volumen escrito por Russell en 1957 y que ha sido muy difundido, *Why I am not a Christian*. La traducción al italiano que utilizo es la de la editorial tea de 1989, con una introducción de Piergiorgio Odifreddi, bajo el título

Perché non sono cristiano (en Italia ya existía una traducción anterior de Longanesi de 1960).[10] Las citas que hago del texto provienen de dicha edición.

El libro, que toma su título de un discurso pronunciado en 1927, recoge los ensayos que Russell dedicó —en un sentido amplio, es decir, descubriendo una buena parte de las razones del conformismo social y de la persistencia obtusa de tradiciones que habían perdido toda justificación racional— al fenómeno religioso entre 1925 y 1954 (más un ensayo de juventud datado en 1899). Se trata en su mayoría de textos e intervenciones que pueden considerarse "filosofía popular"; esto significa que estaban orientados a un público no especializado. Sus posiciones sobre el papel de la religión y sobre sus causas en una amalgama de temores, ignorancia y costumbres acríticas y, por lo mismo, sobre la importancia del espíritu laico como antítesis a la religión que coincide con la superstición son muy conocidas y, con facilidad, pueden reconstruirse en el prefacio del propio Russell:

> Creo que todas las grandes religiones del mundo —el budismo, el hinduismo, el cristianismo, el islam y el comunismo— son a la vez falsas y dañinas. Es evidente por cuestión de lógica que, ya que están en desacuerdo, sólo una de ellas puede ser verdadera. Con muy pocas excepciones, la religión que un hombre acepta es la de la comunidad en la que vive, por lo que resulta obvio que la influencia del medio es la que lo ha llevado a aceptar dicha religión [...]. Hay un argumento entre ellos —los que sirven para demostrar la existencia de Dios— que nos es puramente lógico. Me refiero al argumento del designio […].

[10] En castellano existe una traducción bajo el título de *Por qué no soy cristiano*, editada en España por la editorial Edhasa en 1999. Esta traducción, que será la que utilizaré para reproducir las citas de la obra de Russell que hace Ermanno Vitale, también contiene el ensayo de Paul Edwards. (N.T.)

> Aparte de la fuerza de los argumentos lógicos, para mí hay algo raro en las valoraciones éticas de los que creen que una deidad omnipotente, omnipresente y benévola, después de preparar el terreno durante muchos millones de años de nebulosa sin vida, puede considerarse justamente recompensada por la aparición final de Hitler, Stalin y la bomba atómica. [...] Con respecto a la clase de creencia, se considera virtuoso el tener fe, es decir, tener una convicción que no puede ser debilitada por la evidencia contraria. Ahora bien, si esa evidencia induce a la duda, se sostiene que debe ser suprimida. Mediante semejante criterio, en Rusia los niños no pueden oír argumentos en favor del capitalismo, ni en Estados Unidos en favor del comunismo. Esto mantiene intacta la fe de ambos y lista para una guerra sanguinaria. La convicción de que es importante creer esto o aquello, incluso aunque un examen objetivo no apoye la creencia, es común a casi todas las religiones e inspira todos los sistemas de educación estatal. La consecuencia es que las mentes de los jóvenes no se desarrollan y se llenan de hostilidad fanática hacia los que detentan otros fanatismos y, aun con más virulencia, hacia los contrarios a todos los fanatismos.[11]

La conclusión de Russell —tal vez un poco ingenua o, si se prefiere, inspirada en una especie de optimismo incurable que podría parecer retórico— es que el "mundo necesita mentes y corazones abiertos, y éstos no pueden derivarse de rígidos sistemas, ya sean viejos o nuevos".[12] Por más de acuerdo que esté con Russell, debo reconocer que no se trata de una gran novedad filosófica, ni pretendía serlo. Son argumentos clásicos que se encuentran en la historia del pensamiento occidental, desde Demócrito hasta Epicuro, desde los libertinos hasta los ilustrados, pasando por Hobbes y Spinoza. Y me parece oportuna la conclusión de la introducción de Odi-

[11]Rusell, 1999: 14-15.
[12]*Ibidem*: 16.

freddi, en donde nos recuerda que, en el fondo, éste es un libro de lectura oportuna no tanto por su originalidad como porque nos recuerda que Europa y Occidente se fundan en la edad de la Ilustración, con lo que sirve como vacuna y antídoto "tanto para Estados Unidos como para Italia en nuestros días, en donde los cultores del teo-con han invadido parlamentos y ministerios, desde donde infectan los medios de comunicación y las escuelas con sus 'teologías *conneries*' que les ofrecen nombre".

Por lo que hace específicamente al cristianismo, Russell afirma que para ser cristianos es necesario creer en los inteligibles; primero, contra toda lógica y experiencia, es decir en Dios y en la inmortalidad; en segundo lugar, por si no bastara, en la idea de que Cristo es Dios, mientras para Russell se trató solamente de un hombre excepcional. De hecho, si ponemos atención, ni siquiera se trataba de un hombre excepcionalmente bueno porque muchos de sus actos y afirmaciones tienen sustento en una visión poco *irónica* del hombre y de su naturaleza. Russell comenta con ironía la parábola de la higuera —Jesús se acerca a una planta esperando encontrar frutos, pero sólo encuentra hojas y la manda secar, según da testimonio Pedro: "Ésta es una historia muy curiosa, porque aquella no era una temporada de higos, y en realidad no se podía culpar al árbol".[13]

RUSSELL Y EL PADRE COPLESTON, O BIEN COMO SE DERROTA A LOS JESUITAS

Quisiera concentrar la atención en un aspecto concreto del concepto de laicidad según Russell. Se trata de un concepto que surge bajo la forma de filosofía popular pero con un excelente nivel de argumentación, en la

[13] *Ibidem*: 36.

que me parece la mejor aportación de *Por qué no soy cristiano*. Me refiero a la transcripción del debate radiofónico que tuvo lugar en el Tercer Programa de la bbc en 1948 entre Russell y el padre jesuita Copleston. El tema: "la existencia de Dios".

Este debate refleja con claridad, al menos desde mi perspectiva, que la idea de laicidad en Russell estaba estrechamente ligada a su conocido agnosticismo que, a su vez, se originaba en el arma argumentativa más filosa de su instrumental filosófico, los estudios de lógica. Sorprendentemente, en el momento en el que el tono del discurso exigía ser más popular, Russell, provocado por Copleston, recuperará los argumentos lógicos que había relegado intencionalmente en su ensayo de 1927 y que da título al volumen. Russell casi siempre ofrece respuestas breves, agudas y victoriosas: el diálogo parece un combate de esgrima, durante el cual cada uno de los espadachines intenta ensartar a su oponente mientras éste lo espera en su sitio, sin perder la compostura, para esquivar el ataque y avanzar su estocada intentando aprovechar el flanco abierto por el ataque de su oponente. Sólo en una ocasión, como veremos, Russell se encuentra en dificultades, pero su oponente no sabe aprovechar la ocasión.

Pero vayamos en orden, siguiendo el debate en sus aspectos más significativos. Es el jesuita quien inicia el intercambio cuando intenta orientar la discusión a partir de una definición (que Russell comparte) sobre Dios como "un ser personal, supremo, distinto del mundo y creador del mundo".[14] La existencia de este ente, agrega inmediatamente Copleston, "puede ser probada filosóficamente".[15] El jesuita le pregunta a Russell si se considera ateo, para quienes la existencia de Dios no puede

[14]*Ibidem*: 253.
[15]*Idem*.

demostrarse, o simplemente agnóstico. Obviamente, la respuesta es "mi posición es agnóstica".[16] Una vez que se aclara este punto y que le impide al jesuita pedir a su interlocutor que intente demostrar la inexistencia de Dios y que, por lo mismo, le impone la carga de demostrar su existencia, el diálogo se orienta hacia los intentos por lograr dicha demostración. El primer intento pasa a través del argumento "metafísico"; el segundo, por el "argumento moral".

El argumento metafísico establece una relación de implicación necesaria entre la esencia y la existencia de Dios:

> puesto que existen objetos y acontecimientos, y como ningún objeto de experiencia contiene dentro de sí mismo la razón de su existencia, esta razón, la totalidad de los objetos, tiene que tener una razón fuera de sí misma. Esta razón tiene que ser existente [...] con el fin de explicar la existencia, tenemos que llegar a un ser que contiene en sí mismo la razón de su existencia, es decir que no puede no existir.[17]

Russell responde simplemente que, desde su perspectiva, los términos utilizados por el jesuita, los términos de la lógica aristotélica, no significan nada:

> La palabra "necesario", a mi entender, sólo puede aplicarse significativamente a las proposiciones. Y, en realidad, sólo a las analíticas, es decir, a las proposiciones cuya negación supone una contradicción manifiesta. Yo podría admitir un ser necesario si hubiera un ser cuya existencia sólo pudiese negarse mediante una contradicción manifiesta.[18]

[16]*Ibidem*: 254.
[17]*Ibidem*: 256.
[18]*Idem*.

La réplica de Copleston se funda en negar que la "lógica moderna" (la lógica proposicional) sea el criterio que discrimina dogmáticamente lo que es admisible de lo que no lo es, como el objeto de una discusión filosófica apropiada: "¿Va usted a decirme que la proposición 'la causa del mundo existe' carece de significado? Puede decir que el mundo no tiene causa, pero yo no veo cómo puede decir que la proposición 'La causa del mundo existe' no tiene sentido".[19] La contrarréplica de Russell es demoledora:

> Bien; realmente la pregunta "¿Existe la causa del mundo?" es una pregunta con significado. Pero si dice: "Sí, Dios es la causa del mundo", emplea a Dios como nombre propio; luego "Dios existe" no será una afirmación con significado; ésa es la postura que yo defiendo. Porque, por lo tanto, se deduce que no puede nunca ser una proposición analítica decir que esto o aquello existe. Por ejemplo, supongamos que toma como tema "el círculo cuadrado existente"; parecería una proposición analítica decir: "¿El círculo cuadrado existente existe?", pero no existe.[20]

Es posible concebir la construcción de enunciados lingüísticos que no solamente no existen, sino que ni siquiera superan el principio de no contradicción.

Copleston intenta llevar la discusión hacia la búsqueda de una causa primera del universo, preguntando: "Pero, ¿me va a decir que no podemos o que no deberíamos siquiera plantear la cuestión de la existencia de esta lamentable serie de cosas [...] de todo el universo?".[21] "Sí. No creo que tenga ningún sentido", contesta Russell.[22] Y más adelante explica,

[19] *Ibidem*: 260.
[20] *Ibidem*: 261.
[21] *Ibidem*: 264.
[22] *Idem*.

con un ejemplo divertido, la irrelevancia de buscar la causa o razón de ser de un objeto o fenómeno como *individuum* y la (inexistente) de un nombre colectivo: "Puedo ilustrar lo que me parece su falacia por excelencia. Todo hombre existente tiene una madre y me parece que su argumento es que, por lo tanto, la raza humana tiene una madre, pero evidentemente la raza humana no tiene una madre".[23]

Copleston insiste en que cada cosa que existe tiene que tener una causa porque a la mente humana le resulta inconcebible la existencia de un objeto sin causa. Russell replica que "los físicos nos aseguran que la transición del quantum individual de los átomos carece de causa";[24] y ante la objeción de que ésta sea una simple hipótesis replica que, como quiera que sea, "demuestra que las mentes de los físicos pueden concebirlo".[25] El último ataque de Copleston se refiere a la búsqueda de los científicos que, desde su perspectiva, presupondría la existencia de un orden del mundo y, por lo mismo, la existencia de una causa primera ordenadora: cuando el científico "experimenta para averiguar alguna verdad particular, detrás del experimento se esconde la suposición de que el universo no es simplemente discontinuo. Existe la posibilidad de averiguar una verdad mediante el experimento. [...] Y esto me parece que presupone un universo ordenado e inteligible".[26] Recibe una respuesta lapidaria: "creo que está generalizando más de lo debido. Sin duda el científico supone que la hallará y con frecuencia es así. No da por supuesto que la hallará seguro y éste es un asunto muy importante en la física moderna".[27]

[23]*Ibidem*: 267.
[24]*Ibidem*: 268.
[25]*Idem*.
[26]*Ibidem*: 270.
[27]*Idem*.

De esta manera concluye, en términos generales, la discusión metafísica sobre la existencia de Dios. Por lo que se refiere a nuestro tema específico, la lección que se obtiene es que, independientemente de la cuestión sobre la existencia de Dios, la laicidad para Russell es el uso apropiado del lenguaje: uno que logre evitar las trampas —los *ignes fatui*, diría Hobbes— de la retórica. Y ser agnósticos significa sobre todo esto, más allá de la dimensión exquisitamente religiosa: no evadir el tribunal de la razón, que es ante todo un examen de consistencia lógica de las proposiciones que constituyen una argumentación y, con mayor razón, un sistema de pensamiento que pretende expresar una visión articulada y exhaustiva del mundo.

Copleston pasa ahora al argumento moral sobre la existencia de Dios, abordando desde la experiencia religiosa, que describe *tout court* como una experiencia mística: "una apasionada, aunque oscura, conciencia de un objeto que irresistiblemente parece al sujeto de la experiencia algo que lo trasciende, algo que trasciende todos los objetos normales de experiencia, algo que no puede ser imaginado ni conceptualizado, pero cuya realidad es indudable, al menos durante la experiencia".[28] A Russell le resulta fácil responder que "el argumento que se derive de nuestros estados de conciencia con respecto a algo fuera de nosotros es un asunto muy peligroso"[29] y que, para escapar de las trampas de la alucinación, es necesario el testimonio coincidente de muchos sujetos, es decir, una cierta forma de intersubjetividad; por el contrario, estas experiencias religiosas son "muy particulares".[30] Y al jesuita, que insiste en el éxtasis místico y lo compara con algunas formas de total contemplación, como las

[28]*Ibidem*: 272.
[29]*Ibidem*: 273.
[30]*Idem*.

que provoca la poesía, el arte y que sostiene que se enamora de alguien, no de nadie; Russell le recuerda que los novelistas japoneses nunca creen que han conseguido su objetivo "hasta que gran cantidad de seres reales se han suicidado por amor a la heroína imaginaria".[31]

En suma, personajes de fantasía pueden influir en la vida de los hombres de carne y hueso, inclinarlos hacia el bien o hacia el mal, pero eso no constituye una demostración de la existencia de dichos personajes. Y agrega que existen muchas personas convencidas de haber visto o escuchado diablos, ángeles y otras cosas, como una confirmación de que la experiencia mística y el campo de lo sobrenatural son territorios cerrados para el hombre de razón. Para evitar equívocos, Russell sostiene que no pretende afirmar dogmáticamente que Dios no existe, pero que "no sabemos que lo haya".[32] Sin embargo, con eso es suficiente para anular las distancias entre la religión y la superstición y encauzar la primera hacia la segunda.

Llegamos al punto en el que, como he anticipado, pone en problemas a Russell. Ese punto se refiere directamente al argumento moral; es decir, al fundamento de la distinción entre el bien y el mal —fundamento que, obviamente, según Copleston, se sustenta en el reconocimiento de la existencia de Dios—. Lo que es bueno es, en último análisis, un reflejo de Dios en el mundo. También en este caso, Russell logra rechazar esta premisa como una tesis forzada —"yo amo las cosas que son buenas, que yo creo que son buenas, y odio las cosas que creo malas. No digo que las buenas cosas lo son porque participan de la divina bondad"—;[33] pero ante la pregunta del jesuita sobre cuál es el criterio para distinguir lo

[31]*Ibidem*: 274.
[32]*Ibidem*: 275.
[33]*Ibidem*: 279.

bueno de lo malo, se adentra en una especie de relativismo absoluto y oscilante: "no necesito justificación alguna, como no la necesito cuando distingo entre el azul y el amarillo. ¿Cuál es mi justificación para distinguir entre el azul y el amarillo? Veo que son diferentes".[34]

Copleston logra replicar: "estoy de acuerdo en que ésa es una excelente justificación. Usted distingue el amarillo del azul porque los ve, pero ¿cómo distingue lo bueno de lo malo?".[35] Y Russell responde: "por mis sentimientos". Acto seguido agrega que, a diferencia de lo que sucede con los colores, ni la física ni la ciencia han ofrecido una respuesta satisfactoria a esta pregunta porque "no ha sido estudiada del mismo modo y no se la puedo dar (una respuesta)".[36] Muy bien, pero la cuestión de la conducta moral y de la justificación de los actos y de las normas, tanto morales como políticos, a diferencia de la cuestión de la existencia o inexistencia de Dios, no puede orientarse ni reenviarse en el momento en el que, suponiendo que exista, seremos capaces de ofrecer una respuesta químico-físico-biológica a la cuestión. El jesuita, de hecho, plantea el tema delicadísimo del nazismo y de los campos de concentración, sosteniendo que, a partir de la simple sensibilidad individual, lo que a algunos les puede parecer el mal absoluto, a otro le puede parecer algo positivo o por lo menos una necesidad atada a la consecución de un fin superior.

Para contestar, Russell se adentra en una agotadora distinción entre las acciones y sus efectos y sostiene que es necesario tener en cuenta "los efectos de los actos y los sentimientos hacia esos efectos". Por lo tanto, "puede decir muy bien que los efectos de las acciones del comandante de

[34] *Ibidem*: 280.
[35] *Idem*.
[36] *Idem*.

Belsen fueron dolorosos y desagradables".[37] Seguramente lo fueron para los prisioneros y quizá también para muchos otros dotados de cierta sensibilidad, pero no puede darse por descontado que la misma sensibilidad fuera compartida por el comandante de Belsen, responde Copleston (creo que con éxito). Russell se ve obligado a sostener que el deber moral y las obligaciones, y en general la distinción entre el bien y el mal, es una cuestión cultural, depende de la educación y en última instancia de las "mayorías morales" que son la derrota de la laicidad, como el caso del *City College* demuestra. Se arriesga por lo tanto a incurrir en la contradicción de sostener que lo justo es lo que resulta útil al más fuerte. Pero en este punto, Copleston, en lugar de derribar a Russell en este campo, cae en la tentación de buscar al autor de las leyes naturales universales como hacía Santo Tomás; es decir, como un reflejo de las leyes divinas que regulan el cosmos, permitiéndole a Russell esquivar el golpe y protegerse con la antropología y la historia que demuestran la pluralidad de costumbres y de tradiciones, con lo que logra un punto a su favor.

Insisto: probablemente la pregunta "traviesa" que podía plantearse a Russell era si no pensaba que, siguiendo sus argumentos y aun a su pesar —haciendo una simple referencia a la sensibilidad moral individual—, se dejaba a los individuos y a la colectividad en las manos de esas mayorías éticamente aborrecibles que él tanto despreciaba. Es decir, si la consecuencia de rechazar todos los criterios objetivos no era sacrificar a los individuos y a las minorías que disienten, como lo había entendido muy bien John Stuart Mill. Russell, en realidad, tenía una respuesta mejor a la mano: no existen los criterios objetivos y metafísicos-teológicos para distinguir el bien del mal, pero el agnosticismo no impide apelar a

[37] *Ibidem*: 282.

criterios intersubjetivos razonables. Los derechos humanos, como sostenía Bobbio, son esos criterios universales en tanto intersubjetivos, al ser ampliamente aceptados y capaces de traspasar las barreras culturales, dejando atrás las tradiciones oscurantistas. Me parece que, aun con todas las reservas que pueden plantearse, las teorías sociales, políticas y jurídicas basadas en derechos humanos representan, aunque sea por aproximación, la definición de criterios de justicia necesarios para el pensamiento y la práctica laicas.

El intercambio de ideas entre el padre Copleston y Russell concluye aquí. ¡Cómo sería grato contar con medios e intelectuales capaces de llevar a cabo debates de ese nivel! Pero, al menos en Italia, es un sueño con los ojos abiertos.

Bobbio, la laicidad como hábito intelectual y moral

También existe otra Italia. Y debe ser tomada en cuenta. La Italia laica que cree que la convivencia se funda en el espíritu crítico de cada ciudadano. De quienes condenan los integrismos ideológicos o religiosos. De quienes están decididos a respetar y a defender las reglas de la tolerancia y del diálogo. [...] De quienes encuentran repugnante querer imponer a los demás, sobre todo a las nuevas generaciones, valores únicos y verdades reveladas. [...] Estamos muy preocupados por las insistentes y descaradas reivindicaciones clericales, desde su injerencia abierta en las cuestiones públicas, pero sobre todo por la obsequiosidad y claudicación de parte de las fuerzas políticas y culturales que tienen, o deberían tener, valores pluralistas contrapuestos al fundamentalismo. Corremos el peligro, producto del cinismo renovado e imperante, de que se meta mano a

nuestra Constitución y a los principios laicos que fundan al Estado moderno. Solamente las concepciones ancladas en la Edad Media pueden seguir concibiendo al individuo sometido a unas autoridades ideológicas ajenas al pluralismo como sumatoria de sistemas cerrados e impuestos.

Desde mi punto de vista, éstos son los párrafos más significativos del *Manifesto laico* que en 1998 Norberto Bobbio decidió no firmar. Sin embargo, como se lo hizo saber Enzo Marzo en su momento, son párrafos impregnados de las enseñanzas bobbianas: "muchos de nosotros —le escribió Marzo— hemos delineado nuestras convicciones laicas a partir de tus tesis". Bobbio le contestó que no firmó por el tono de cruzada que contradecía, en el mismo momento en el que querían afirmarlo, el espíritu laico:

lo que no me gustó de su manifiesto laico y que explica por qué no lo he firmado, te lo digo con franqueza, fue el tono de batalla al que recurrieron quienes lo redactaron: un lenguaje insolente, de viejo anticlericalismo, irrespetuoso. ¿Puedo decirlo en una palabra?: no laico. Sino más bien, emotivo y visceral, que no se expresa mediante argumentos y, por lo mismo, parece rechazar cualquier forma de diálogo. Y ello desde sus primeras líneas, que me predispusieron a leer el resto sin apertura: "repugnante" la tesis contraria; "descarado" el defenderla.

Más adelante el propio Bobbio corrige su respuesta y evita caer él mismo en una reacción visceral: "entendámonos bien, las razones por las que no firmé son más de forma que de sustancia. En la sustancia estamos de acuerdo".

Esta frase podría parecer una especie de adhesión, si bien *a posteriori* y conservando las reservas de forma, a las preocupaciones sustantivas expuestas en el manifiesto. Una aproximación, sin duda crítica, después de un severo desencuentro inicial, siguiendo un estilo de diálogo que era típico de

Bobbio cuando sentía aprecio y respeto por sus interlocutores, en particular si eran sus amigos y sus alumnos. En realidad me parece que existe otra dimensión del asunto. Creo que Bobbio mantenía reservas también sobre la sustancia. Para aclarar las razones profundas de ese disenso ante un laicismo "de parte" y lograr definir la manera peculiar en la que Bobbio concebía la laicidad y evitaba convertirla en algo para idolatrar, sería necesario recurrir a toda la obra bobbiana (desde sus ensayos mayores hasta sus entrevistas de prensa). Por fortuna, el propio Bobbio nos ayuda a orientarnos, aunque sea parcialmente, en el laberinto de su obra. De hecho, la respuesta a Enzo Marzo hace referencia a dos ensayos en los que él mismo traza las coordenadas de su concepción de la laicidad: *Cultura laica, una terza cultura?* (1978) y *Libertà nella scuola e libertà della scuola* (1985).

En el primer ensayo, Bobbio enfrenta el tema de la cultura laica, un tema que en Italia había sido desplazado por el debate estrictamente político (desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta los años setenta del siglo xx) sobre los partidos laicos como una fuerza alternativa al Partido Comunista y al Partido de la Democracia Cristiana. De esta forma, en ese ensayo, Bobbio plantea el tema universal de la laicidad como oposición a cualquier ortodoxia, de conocimiento doctrinal o dogmático. En el segundo ensayo, en cambio, centra su atención en la distinción entre Estado laico y Estado confesional; una distinción que encuentra un terreno idóneo en la normatividad de la escuela. Lo que ofrezco a continuación es un intento por analizar, en lo individual y en su conjunto, ambos ensayos. Lo que emergerá es una concepción rigurosa y exigente —se me antoja decir: intransigente— de la laicidad como un ejercicio decidido del espíritu crítico dentro de los límites de la razón. En este punto, Bobbio parece llevar hasta sus últimas consecuencias las conclusiones y la más genuina tradición de la Ilustración europea. Pero sobre todo en los últimos años de su vida, Bobbio investigó una tercera dimensión de la laicidad: la que se refiere a la relación del "no

> creyente" con la fe religiosa. Su texto *Religione e religiosità* (2000) es el ejemplo de ello. Al reflexionar —no sin cierta angustia— sobre las cosas últimas —en una especie de anda y viene entre la confesión autobiográfica y la preocupación por el destino de la humanidad—, Bobbio pone en discusión la razonabilidad de un pensamiento laico que no sepa reconocer, a pesar del (o tal vez precisamente gracias al) progreso científico y tecnológico, sus propios límites y que no es capaz de detenerse ante el misterio que rodea la vida de los seres humanos.

¿Cultura laica o espíritu laico?

Vayamos al ensayo de 1978, en el que Bobbio comienza combatiendo la tesis que sostiene que la "cultura laica es un *tertium genus* entre la cultura marxista y la cultura católica". Este "equívoco" provenía de la confusión entre el plano de la política (o, quizá para mayor precisión, de la situación política de la época) y el de la cultura. A este respecto, Bobbio invitaba a tomar en cuenta que en la realidad

> la identificación entre marxismo y partido comunista, por un lado, y entre catolicismo y partido demócrata cristiano, por el otro, peca por exceso y por defecto: por exceso porque son muchos los que se declaran marxistas [...] y que no votan por el partido comunista; y muchos los católicos [...] que no votan por el escudo cruzado (símbolo de la Democracia Cristiana); por defecto, porque el partido comunista, en la medida en la que aumentan sus electores se va convirtiendo en un partido pragmático que acepta votos de personas que no comparten y no conocen la doctrina marxista; así como el partido democristiano es apoyado por un electorado que no lo apoya por razones de fe sino por sus intereses.

De esta confusión en el plano de la política nacional emergía la equívoca identificación entre la cultura laica y los partidos liberales, republicanos, socialdemócratas y socialistas.

Pero incluso despejando el campo de conflicto entre la esfera política y la de la cultura, que termina subyugando al intelectual ante la política o, por el contrario, por alimentar el "viejo mito del Rey-filósofo", el equívoco según el cual la cultura laica es un tercer género entre el catolicismo y el marxismo no puede superarse. Ello, sobre todo, porque mientras el marxismo y el catolicismo son en su esencia "ismos", es decir, dos concepciones globales, omnicomprensivas, del mundo que los hombres han creado, la cultura laica pierde su naturaleza si se transforma en laicismo: con esta pretensión, de hecho, "se pierde su inspiración fundamental, que consiste en no cerrarse en un sistema de ideas y de principios definitivos de una vez y para siempre". En segundo lugar, porque es impreciso y, por lo mismo, equivocado hablar de una cultura laica *tout court*: bajo este sombrero genérico pueden colocarse filosofías y movimientos de pensamiento absolutamente diferentes y que, en los dos últimos siglos, han librado una batalla en el plano de las ideas: el idealismo y el positivismo, el existencialismo y el pragmatismo, el empirismo y el neoiluminismo. Entre todos estos "ismos" que se presumen laicos existen, como es bien sabido, formas y declinaciones diferentes. Y no hay quien no vea que el mismo marxismo pertenece, en cuanto filosofía que resuelve todo en la inmanencia, a la cultura laica.

Por lo tanto, concluye Bobbio, podemos conformarnos con la idea de que la cultura laica o, indiferentemente, la laicidad o laicismo, es un mantel que cubre y abarca todos los sistemas de ideas o los movimientos de pensamiento secularizados; es decir, que no están anclados a ninguna confesión religiosa y rechazan todas las dimensiones trascen-

dentes. Pero si aceptamos esta definición, quedamos con una idea superficial de la laicidad, la confundimos con el fenómeno de la secularización, y dejamos escapar su significado más profundo que no consiste sólo en la oposición a las religiones históricas y a las creencias en lo sobrenatural, sino en la oposición a cualquier forma de dogmatismo u ortodoxia. La oposición a las religiones y a las creencias es una consecuencia del rechazo, por parte del laico, de la pretensión de aquéllas por fundarse en una revelación y restringirla a una ortodoxia accesible sólo a los intérpretes que se autoproclaman como tales. Pero en este sentido, todas las filosofías que se convierten en "ismos" se limitan a sustituir la Revelación por la autoridad terrenal pero indiscutible de un "maestro" carismático o por la autoridad de una tradición, históricamente consolidada, en la mayor parte de los casos de forma sincrética, mediante estratificaciones doctrinales posteriores.

Sin embargo, no existe ninguna duda de que, en el plano de la historia de la cultura, en la Italia de la llamada Primera República (1946-1992), el área laica se consideró como una especie de neoilustración. Y tanto a los marxistas como a los católicos les resultaba cómodo reducir la cultura laica a la Ilustración. Bobbio no desconocía esta herencia, pero rechazaba su reducción a la "mediocre medianía de quien ocupa un espacio en medio de dos corrientes de pensamiento que lo enfrentan desde dos dimensiones y pretenden encontrarse una vez que lo superen": la Ilustración o, mejor aún, el espíritu ilustrado, es "una grande, rica y amplia corriente de ideas" que, en su expresión auténtica, se distingue de otros "ismos" precisamente porque no es, en estricto sentido, un "ismo", con sus dogmas, su doctrina, su ortodoxia. Se trata del uso público de una razón que es consciente de sus límites, que en la medida en la que progresa toma conciencia de sus limitaciones, así como de su carácter irrem-

plazable. En este sentido, superando una visión historiográfica que es, al mismo tiempo, rígida y deforme, acerca de lo que fue el "Siglo de las Luces", es posible afirmar que la Ilustración se identifica no tanto con la cultura laica, como con el espíritu laico. La laicidad, decía Bobbio, debe considerarse "más bien como un método y no como un contenido": un método que debe protegerse también —aclaraba— de "aquellas culturas que se dicen laicas en contraposición al marxismo y al catolicismo", pero que tienen dentro de sus seguidores "a sus propios sacerdotes, es decir, quienes se encierran en una concepción del mundo dogmática que se contrapone de manera sectaria a todas las demás y terminan defendiendo una cultura laica como *tertium genus*".

Esta concepción de la laicidad como método no estaba desprovista de una dimensión histórica; por el contrario, pretendía rescatar su importancia en los orígenes teóricos e históricos de la modernidad. Invirtiendo la objeción historicista, Bobbio consideraba que era más adecuado —si se quería "conservar el concepto 'laico' en toda su dimensión histórica"— "hablar de espíritu laico en lugar de referirse a una "cultura laica". Aunque haya sido identificado con el anticlericalismo, el anticonfesionalismo, la irreligiosidad o el ateísmo, "históricamente, el espíritu laico ha producido una de las más grandes conquistas del mundo moderno, la tolerancia religiosa, de la que ha emanado la tolerancia de las ideas en general y también de las opiniones políticas".

A continuación —con subrayados que surgen de la sorpresa y casi de la irritación al encarar una verdad obvia y, sin embargo, ignorada—, Bobbio enuncia las dos grandes consecuencias de la tolerancia que encierra el espíritu laico: sin tolerancia no sería posible la revolución científica que presupone un saber antidogmático, dispuesto a colocarse del lado de la razón y de someterse a la prueba de la experiencia; sin tolerancia no

habría sido posible el largo proceso de transformación de la convivencia civil que conduce a la forma política del Estado democrático de derecho, en donde las cabezas no se cortan sino se cuentan y las Constituciones garantizan las "cuatro grandes libertades de los modernos" (personal, de opinión, de reunión y de asociación). Y para subrayar cómo el constitucionalismo representa la traducción en el derecho positivo del método o espíritu laico, Bobbio señalaba:

> Entendido de esta manera, el espíritu laico ha permeado en todas la sociedades modernas y civilizadas. Le rinden homenaje las declaraciones de derechos que constituyen la base irrenunciable de los Estados en que preferimos vivir. Se le oponen todas las formas de adoctrinamiento y de negación del disenso que caracterizan a los regímenes que queremos dejar atrás. El espíritu laico no es una nueva cultura sino la condición de todas las culturas.

La antítesis verdadera del espíritu laico se encuentra en el fanatismo que proviene cuando elegimos la segunda de estas actitudes: "crítico y dogmático, tolerante e intolerante, abierto y cerrado, disponible e intransigente, humilde y arrogante; actitudes mediante las cuales todas las formas de ideología y de visiones del mundo pueden vivirse, aceptarse y revelarse". En cambio, para elegir de manera correcta la segunda actitud, que no se reduce a la indiferencia cínica ni a la inclinación vulgar hacia el relativismo de los valores, practicando la laicidad como un método, es necesario seguir la dinámica impuesta por estos tres verbos: *discutir*, *comprender* y *tolerar.* El espíritu o método laico impone que las ideas de los demás primero se discutan —es decir, que se sometan a la balanza de la argumentación racional en lugar de descartarlas *a priori*—; ello supone un esfuerzo para entenderlas, lo que im-

plica tener capacidad para escuchar y dialogar pero también para comprender las razones históricas y existenciales del otro (intentando incluso ponerse en su lugar). Sólo cuando se llega a este punto, después de un camino sin atajos, si se piensa que un acuerdo es posible, la práctica de la tolerancia será la expresión de un espíritu laico auténtico. Si, por el contrario, se anticipa el verbo tolerar —con lo que se convierte en el único verbo porque, entonces, es superfluo escuchar y discutir—, se asume la actitud de un ser magnánimo que concede al otro el derecho de vivir en el error, sin poner en duda su propia verdad, la superioridad de su propia visión del mundo. Entendida de esta manera, la "tolerancia" impide tanto la discusión como el entendimiento: quien practica esta forma de tolerancia no es un laico, sino un fanático en estado potencial. Basta un pretexto cualquiera para que el "tolerado" se convierta en un bárbaro, en un enemigo que debe aniquilarse.

Esto nos permite ver cómo es que Bobbio no se cansa de subrayar el tema fundamental de los límites de la tolerancia. ¿Es preciso tolerar también a los intolerantes o se les debe aplicar una intransigencia que conlleva (implícita) toda concepción de la tolerancia que no equivalga a la indiferencia? Y, si planteamos la cuestión en el plano específico de las instituciones democráticas, que *no pueden no ser* laicas, ¿es necesario protegerlas de los partidos antisistema, es decir, de quienes quieren conquistar democráticamente el poder para cancelar la vía democrática? O, acaso, ¿tampoco en este supuesto debe cancelarse el principio de la tolerancia? Como en muchos otros casos, *prima facie* las reflexiones de Bobbio parecen ser simples y fáciles, pero, si las observamos con atención, evidencian las tensiones y las interrogantes que son constitutivas del método o espíritu laico. *Prima facie*, como ya adelantaba, la respuesta de Bobbio es neta: "la tolerancia debe alcanzar a todos, salvo a quienes

niegan el principio de la tolerancia; de manera más sintética, debe tolerarse a todos menos a los intolerantes". Pero, un poco más adelante, Bobbio advierte que las cosas, tan simples en abstracto, se complican en la realidad, que ostenta muchas manifestaciones de intolerancia. Además, aunque sea indiscutible en abstracto, responderle al intolerante con intolerancia es "pobre éticamente e incluso políticamente inoportuno": en este modo, de hecho, el intolerante podría considerar hipócrita al tolerante y difícilmente cambiará de idea, convirtiéndose en un liberal. Así,

> puede valer la pena poner en riesgo la libertad beneficiando con ella incluso a sus enemigos si la única alternativa posible es restringirla corriendo el riesgo de asfixiarla o, por lo menos, de no permitir que rinda frutos. Siempre será mejor una libertad en peligro pero expansiva que una libertad protegida pero incapaz de renovarse. Una libertad incapaz de renovarse se transforma tarde o temprano en una nueva esclavitud.

Sostengo que podemos sustituir la palabra "libertad" con la palabra "laicidad" o "democracia": una laicidad protegida o una democracia protegida corre el riesgo de transformarse tarde o temprano en su opuesto, en formas, tal vez nuevas, de fanatismo o dictadura.

Pero tampoco ésta es la última palabra de Bobbio sobre el tema. Desde la perspectiva de las instituciones, la defensa del constitucionalismo, de los universales procedimentales de la democracia, constituye una clara e intransigente defensa de las condiciones y precondiciones laicas de la misma: una vez que se limitan los derechos de libertad, y sobre todo cuando se limita su disfrute por parte de los gobernados, la democracia se vuelve aparente, se reduce a una autocracia disfrazada de democracia. Pero, todavía antes, desde la perspectiva moral y existencial, la intransi-

gencia sobre el principio de laicidad —que debe entenderse como espíritu o método laico— se expresa en la obra de Bobbio como el rechazo sin reservas hacia los fanáticos: como escribió en la introducción al libro *Italia civile*, "detesto a los fanáticos con toda el alma". Entiéndase bien: no se trata de una frase aislada que provenga desde la emoción o de un desplante de oratoria; se trata, en síntesis, de *su* manifiesto laico. Un manifiesto que no se expresa en proclamas sino en una galería de figuras que pertenecieron a la Italia civilizada que se opuso frontalmente al fascismo; a aquel proyecto totalitario de un Estado ético que constituía la total aversión del Estado laico. Ante el reto que puso en juego los principios de la libertad, de la laicidad y de la democracia, la admiración de Bobbio, sin dejar de ser crítica, se dirigía a aquellas personas que —como Monti, Gobetti, Ginzburg, Calamandrei— supieron ser moralmente intransigentes ante el fascismo.

La laicidad del Estado y la centralidad de la escuela

Según Bobbio, el problema de la protección de la "libertad" de los gobernados —o bien, de la laicidad del Estado y de su forma democrática— no encuentra, entonces, una solución convincente si los límites a la tolerancia frente a los intolerantes se piensan y se colocan solamente dentro del derecho positivo. Proteger la libertad "por decreto", con medidas excepcionales en sustitución o en derogación de los derechos constitucionales —que, por su naturaleza, terminan siendo iliberales— parece ser una buena manera, más o menos intencional, para cortar las alas a la libertad que supuestamente se protegería. Por otro lado, el presidio de la libertad y, de nueva cuenta, de la laicidad del Estado, no puede dejarse solamente en las manos de figuras excepcionales, capaces de denunciar con intransigencia férrea las

desviaciones (recurrentes) hacia el Estado ético. Figuras como las que Bobbio enunciaba y que son personajes ejemplares, modelos de virtudes laicas. El espacio natural en el que se forman los ciudadanos capaces de practicar, si bien dentro de las fronteras de un *aurea mediocritas*, el método laico —enfrentando las controversias de la vida colectiva mediante el espíritu crítico que se orienta a discutir, entender y tolerar— deberían ser las instituciones escolares del Estado democrático de derecho. En este ámbito —que no es inmediatamente jurídico, aunque sus reglas dependen del derecho vigente— podrían formarse individuos conscientes de los peligros que conlleva la intolerancia y el fanatismo, evitando de esta forma la contradicción a la que se expone una democracia constitucional que protege la libertad de los ciudadanos y la laicidad del Estado —de cara a los intolerantes— mediante normas jurídicas.

Bobbio no se ilusiona con el desempeño de las instituciones educativas de las democracias reales: la educación civil de los gobernantes es una de las promesas no cumplidas de la democracia, tal como lo afirma en uno de sus ensayos más conocidos, publicado en su libro *Il futuro della democrazia* (1984). Sin embargo, al cabo de un año de la publicación de aquel ensayo, Bobbio se dedica a estudiar el problema de la laicidad del Estado, concentrando su atención en las instituciones educativas y volcándose con pasión en la (permanente y nunca superada) polémica sobre el financiamiento de las escuelas no estatales. Como si en esa promesa incumplida se jugara una apuesta oculta, todavía no perdida pero tampoco ganada, y por lo mismo una promesa —al menos parcialmente— sostenible; y vale la pena agregar: tal vez una promesa que, si se incumple completamente, podría llevar consigo de manera definitiva la derrota de la concepción bobbiana de democracia.

Ante las constantes protestas desde el mundo católico que reivindican la libertad de todas las familias para elegir la escuela en la que quieren educar a sus hijos, pretendiendo la obtención de financiamiento estatal para la escuela privada, Bobbio analiza la distinción entre la "libertad en la escuela" y la libertad de la escuela". ¿Qué entiende por "libertad en la escuela"?

> Libertad en la escuela —sostenía Bobbio— significa que dentro de esa institución especial que es la escuela, los dos sujetos de la relación educativa —los profesores y los estudiantes— no deben estar obligados, y mucho menos constreñidos, a abrazar una creencia, una doctrina filosófica, una ideología exclusiva e impuesta como exclusiva; sino que tienen el derecho de dar y recibir diferentes creencias, diferentes filosofías, diferentes ideologías; de darlas y recibirlas críticamente.

En otros términos, en la escuela pública, aunque sea de manera imperfecta, se ofrecían —por derecho y de hecho— las condiciones de fondo del pluralismo articulado que hacía imposible, a lo largo de los años de estudio de un alumno, una formación unilateral, un adoctrinamiento completo. Para resumir la idea en una frase: en la escuela pública de la Italia republicana han enseñado, desde siempre, muchos docentes católicos que han tenido la misma libertad de cátedra que sus colegas no católicos o no creyentes.

A este modelo de escuela laica, organizada en torno de la idea de libertad en la escuela, se le agrega o se le contrapone el modelo fundado en la "libertad de la escuela". El que fuera un agregado o abierta contraposición dependía del significado que se le daba a la expresión. Si con la expresión "libertad de la escuela" se entendía el derecho de crear escuelas distintas a las escuelas públicas, entonces simplemente se reconocía

la posibilidad constitucional de instituir escuelas privadas porque el Estado no se reservaba el monopolio de la educación. Cuando, en cambio, por la expresión se entendía no sólo y no tanto la libertad de crear dichas escuelas, sino el derecho de los estudiantes (y de sus padres) de escoger una escuela diferente a la del Estado, entonces las cosas se complican. Ciertamente, los dos aspectos de la libertad de la escuela (la libertad de crear escuelas y la libertad de elegir) se implican mutuamente: no existiría la oferta si no existiera la demanda y viceversa. Desde esta perspectiva, también la libertad de elección de los alumnos (o, mejor dicho, de sus familias, que no es lo mismo) entra en la definición de una sociedad abierta que se gobierna bajo la forma de un Estado democrático de derecho. Pero la contraposición surge porque es dudoso que en las escuelas privadas exista el pluralismo interno: dicho de manera explícita, la libertad de enseñanza que garantiza la constitución de un Estado laico. Se preguntaba Bobbio:

> ¿En la libertad de la escuela se incluye la libertad de los profesores? Y respondía: no necesariamente. […] Una escuela libre en el sentido de la libertad de la escuela no es necesariamente libre en el sentido de la libertad en la escuela. Las cosas son así: la libertad de crear escuelas y correlativamente de acudir a ellas no implica la libertad en la escuela como se ha delineado [antes]. De hecho, uno de los fines de crear escuelas diferentes a la escuela pública puede ser restringir o de plano limitar la libertad de enseñanza; esa libertad de enseñanza que se encuentra garantizada por la escuela libre en el sentido de la libertad en la escuela.

Bobbio llegaba a la conclusión de que

> en un Estado laico en el que la escuela libre se entiende es aquélla en la que se garantiza la libertad de enseñanza —y también de aprendizaje—; resulta una contradicción el reconocimiento de una escuela en la que la libertad de enseñanza no se admite; en la que los enseñantes están obligados a profesar una determinada religión o a uniformar su cátedra a una determinada ideología política.

Y, de nueva cuenta, planteaba la cuestión medular: "¿Es posible reconocer la libertad *de la* escuela a quien no acepta la libertad *en la* escuela?". Se replantea una cuestión análoga a la que conllevan las preguntas que ya conocemos: ¿debemos tolerar a los intolerantes?, ¿debemos proteger la democracia de los antidemocráticos? Pero se trata de una cuestión análoga en *apariencia* porque en este caso estamos hablando de la institución —la escuela— a la que se le confía la tarea de no reprimir o excluir de la participación política a los intolerantes, sino de buscar la manera de involucrarlos en la discusión pública, invitándolos a dialogar con los "demás". La democracia, que implica un espíritu laico y la tolerancia, no debe cerrarse si no quiere parecerse a las diferentes formas de fanatismo. Pero, ¿acaso puede darse el lujo de privarse del vehículo más importante con el que cuenta para socializar su modelo de convivencia civil, la escuela pública, que constituye el mejor espacio para el diálogo democrático? ¿Hacerlo no equivaldría a entrar a la pelea con las manos atadas? El propio Bobbio —sin abandonar el método laico que implica la discusión y la comprensión de las razones de los adversarios— se inclina abiertamente por la libertad en la escuela: "la principal, me parece, es la libertad en la escuela". (Hay que decir que ni siquiera en este punto Bobbio da un manotazo sobre la mesa como lo harían algunos años des-

pués los redactores del manifiesto laico: quizá se deba a que los laicos en el fondo son "profetas desarmados").

Por el contrario, la idea de la prioridad de la libertad de la escuela corresponde a una sociedad en la que ya prevalecen —o se pretende que prevalezcan— las apariencias comunitarias cerradas. Cada comunidad se da su propia escuela con la finalidad de transmitir a las generaciones futuras su propia concepción del mundo. Y en una sociedad como ésa, en la que la tolerancia se reduce a una relación entre "Iglesias", la no pertenencia a una Iglesia puede ser peligrosa. Ciertamente, advierte con cautela Bobbio, en principio es posible que una democracia no cuente con un sistema de escuela pública, pero no puede renunciar a la garantía y protección de la libertad en la escuela; es decir, a la libertad de enseñanza y de aprendizaje mediante criterios abiertos para seleccionar a los profesores y currículos también abiertos a los diferentes puntos de vista, a las diferentes filosofías, a las diversas visiones del mundo. Por ejemplo, en un Estado laico, todas las escuelas, públicas o privadas, confesionales o no, deben incluir dentro de sus programas de estudio la teoría de la evolución.

El ejemplo no es fortuito. Con frecuencia, cuando leo los escritos de Bobbio, me sorprende el alcance de su mirada. Un Estado puede declararse aconfesional, en el sentido de no tener ninguna religión de Estado, aunque privilegie una determinada filosofía y, por lo mismo, una determinada doctrina política:

> Que el Estado no deba ser confesional pero sí tener una filosofía propia que se tradujo durante el fascismo en una doctrina política era la tesis que defendía Gentile para oponerse a Salvemini [...] cuando se formó la Federación de los profesores de la escuela secundaria, antes de la Primera Guerra

> Mundial, y lo condujo a proclamar el Estado-maestro, el Estado-educador, el Estado-pedagogo, en una palabra, el Estado-ético que es una forma de Estado confesional, aunque distinto al Estado confesional tradicional pero igualmente inspirado en el principio de la enseñanza con una orientación definida en una sola dirección.

También la escuela pública, que debería ser por definición un nicho del método laico y de la democracia, puede convertirse, a pesar de lo que diga la Constitución, en un nicho del fascismo.

El filósofo laico ante la ciencia y el misterio

He intentado distinguir entre el peculiar concepto de la laicidad que defendía Bobbio y otras formas de laicidad o laicismo que terminan convertidas en dogmatismos que combaten otros dogmatismos. Lo he hecho siguiendo sus puntos de vista sobre dos temas que han tenido mucha relevancia en el ámbito de la Italia republicana: el tema de la laicidad como un "tercer género" o "tercera fuerza" y el tema de la laicidad en las instituciones republicanas, con particular referencia a la escuela. Pero existen otros dos ámbitos, seguramente más universales, en los que se pone a prueba el espíritu laico que Bobbio defendía: el progreso científico —que en el siglo xx tuvo un desarrollo vertiginoso y puso en duda todos los referentes morales existentes, incluidos los de la laicidad— y las preguntas extremas, de naturaleza genéricamente religiosa, que dicho progreso plantea al hombre de razón que ejerce una duda laica.

Se trata de temas que Bobbio enfrentó en los últimos diez años de su vida. En 1995, escribió el ensayo *Scienza, potere e libertà*, en el que reflexionaba sobre el progreso moral y el progreso científico; en el año

2000 publicó el texto *Religione e religiosità*, en el que se encuentran sus reflexiones sobre la "religiosidad" que está implícita en una laicidad auténtica. El marco de las dos reflexiones fue delineado por el propio Bobbio cuando, en el contexto de una entrevista de 1999, ante la pregunta sobre la relación que existe entre fe y razón, contesta:

> no creo que el gran problema del futuro de la humanidad sea la relación entre fe y razón en el sentido de la razón filosófica. El gran enfrentamiento del fututo no será entre fe y razón filosófica sino entre la fe y la razón científica [...] Hoy lo que está transformando el mundo es la ciencia y el producto directo de la ciencia que es la técnica. Enfrentamos una transformación de tal magnitud, de tal enormidad, que no sabemos absolutamente nada de los que será el mundo el próximo milenio.

Y a continuación enlistaba las transformaciones de los medios de comunicación, de la duración de la vida humana, de la destrucción del ambiente, de la producción de armas cada vez más mortíferas, de la globalización salvaje y de la creciente desigualdad que ésta produce, y concluía: "éstos son los grandes temas de enfrentamiento entre laicos y católicos". El término "católicos" se explica porque hablaba con un interlocutor católico, pero podemos traducirlo como "creyentes". Si intentamos desarmar esta afirmación de Bobbio, creo que podemos formular dos preguntas que nos ofrecen una clave de lectura de los dos ensayos mencionados: en primer lugar, ¿el faro del progreso científico permite abandonar la linterna de la razón filosófica o, por el contrario, una luz tan deslumbrante genera penumbras profundas y terroríficas en regiones que sólo pueden iluminarse con la luz de la razón entendida como el método laico? En segundo lugar, si es verdad que estas transformaciones serán el terreno principal del enfrentamiento entre laicos y creyentes, ¿acaso no

demandan una reflexión renovada sobre el significado del espíritu laico y del espíritu religioso, de la laicidad y de la religiosidad?

En el ensayo sobre el progreso científico y moral, en el que Bobbio intenta una especie de balance de fin de siglo y de fin de milenio —si bien reconociendo la simple convencionalidad de estos periodos temporales— reaparece el tema de la relación entre las "dos culturas". Esta vez no se trata del enfrentamiento-desencuentro entre el catolicismo y el marxismo, sino del que se presenta entre la cultura filosófico-humanista y la cultura científico-tecnológica, ambas entendidas en su sentido más amplio (e inevitablemente genérico). Una de las principales *batallas* del final del siglo giró en torno a las bondades y maleficios que el progreso científico y técnico acarrearía a la humanidad. Si bien con matices y acentos diferentes —por lo mismo "con una cierta aproximación", sostenía Bobbio—, el partido de los humanistas, en el que se encuentran laicos y creyentes, se inclina hacia una visión apocalíptica de los resultados del progreso científico del siglo xx. Para ellos, el progreso trajo un sentimiento de poder basado en instrumentos mortales de destrucción y de manipulación del hombre y su naturaleza. Pero, precisaba de inmediato:

> cada moneda tiene su contracara. Intentemos mirar l mundo con los ojos del científico y del técnico y no con los ojos del moralista, del filósofo, del teólogo o del profeta de las desgracias. Es decir, miremos el mundo con la mirada de quienes tienen en sus manos las llaves que abren las puertas del conocimiento científico, de la aplicación de técnicas nuevas y de la producción de nuevas mercancías que provienen de la combinación entre el descubrimiento científico y las innovaciones tecnológicas. Nuestros oídos escucharán una música muy distinta: el lamento fúnebre se convierte en un himno de victoria.

Los científicos saben que no nos encontramos en el mejor de los mundos posibles, pero seguramente piensan que para alcanzarlo nos hace falta más ciencia, no menos. Y también pensarán que las miserias de la colectividad humana provienen de la superstición, la ignorancia o las elecciones políticas equivocadas; sobre todo, mirarán con horror, como si se tratara de una justificación culta de la superstición, los intentos por poner límites a la investigación científica que promueven algunos filósofos, moralistas, teólogos y profetas de desgracias.

Ambas posturas, ambos "partidos", son deficitarios en materia de laicidad si por ésta entendemos el método que se opone al dogmatismo (un método del que el ensayo de Bobbio es un excelente ejemplo). Los primeros, los humanistas apocalípticos, parten de la premisa de que la ciencia moderna tiene algo de diabólico y concluyen en una concepción terrorista de la historia, profetizando el fin de la civilización occidental; los segundos, los científicos "cientistas", se confían demasiado en las virtudes salvadoras de la ciencia y se inclinan hacia un optimismo que no corresponde a la realidad, con lo que se resisten a considerar seriamente cuál es la responsabilidad moral que les corresponde y que ellos delegan en sujetos indeterminados como "la sociedad en su conjunto", olvidando que fue la afirmación de la tolerancia lo que permitió el desarrollo de la investigación científica.

De nueva cuenta, Bobbio se propone comprender las razones de las "dos culturas", con lo que pretende superar la contraposición dogmática, lo que no le impide adoptar una posición clara e incluso intransigente sobre un punto que, como filósofo, consideraba decisivo. Intentar frenar el progreso científico que aparece como la más alta manifestación de la *curiositas* que está inserta en la naturaleza humana resulta una empresa inútil y contraproducente; pero también es verdad que la ciencia es un

gran poder y que, al menos desde la perspectiva laica y liberal, como todos los poderes, debe ser limitada por el derecho si queremos evitar que la humanidad caiga en el "espantoso futuro orwelliano": "La ciencia es un inmenso instrumento de poder. Cuando pronuncié esta frase algunos científicos protestaron. No quería decir que hiciera de los científicos hombres poderosos, sino que crea instrumentos para aumentar el poder de quien se encuentra en condiciones para aprovecharla".

El camino indicado por Bobbio —sin ningún triunfalismo e incluso con cierta reserva sobre su viabilidad en virtud de la velocidad del progreso científico, tecnológico, económico— es la del constitucionalismo mundial; es decir, de un "nuevo ethos mundial" de los derechos humanos que sirva para reducir los efectos perversos de esa aceleración irresistible y que permita distribuir los frutos del progreso científico "entre poderosos y débiles, entre ricos y pobres, entre quien tiene conocimiento y quien no lo tiene". Ésta es la tarea —y en este punto Bobbio se vuelve intransigente— que le corresponde a la razón filosófica laica que pretende distinguirse de la razón científica y de las especulaciones metafísicas: ayudar mediante la duda a la conciencia moral de todos y de cada uno, del creyente y del no creyente, para asumir como idea orientadora la suma de "tres grandes metas que la humanidad siempre se ha propuesto y nunca ha alcanzado: la justicia, la libertad y la paz. Podría agregar también el bienestar, pero éste llega después, no basta. Sería un error colocar el bienestar como objetivo". Si, por el contrario, la razón filosófica se encierra en elucubraciones metafísicas a las que la razón científica ha declarado irrelevantes y se abstiene de discutir y entender las grandes transformaciones sociales, económicas y antropológicas que producen la ciencia y la técnica, entonces se condenará a la insignifican-

cia, quedará como un ejercicio superfluo y con tintes de oráculo. Bobbio nos ofrece un buen ejemplo de la razón filosófica inútil cuando señala:

> Retomando una célebre afirmación de Heidegeer en su última entrevista, publicada de manera póstuma en la revista *Der Spiegel*, Quinzio dice haber llegado a la conclusión de que "sólo un Dios puede salvarnos". Desde que esta frase se hizo pública me he preguntado si no hubiese sido más cercano a la esencia de la filosofía el "silencio" de Wittgenstein cuando la respuesta, como aquella de Heidegger, es vaga y banal. ¿No podíamos esperar algo más que un afligido llamado del humillado, del que no puede escapar de sus preocupaciones, cuando quien hablaba era el más grande (y, para quienes no lo consideran el más grande, el más influyente) filósofo de este siglo?

Para evitar que la ciencia y su rendición ante la lógica del poder condenen el mundo a la catástrofe, Bobbio pensaba que era mejor formar conciencias críticas capaces de salvar al mundo; conciencias capaces de dudar y de imponer la ética de la responsabilidad sobre la ética de los principios. Me parece que esta prioridad de la ética de la responsabilidad sobre la ética de los principios es la columna vertebral de la lógica bobbiana o, mejor dicho, de su moral laica; de su aversión a todos los fanatismos. Ya desde 1954, al responder un cuestionario de la revista *Il ponte* sobre el caso del físico americano Oppenheimer que fue investigado por resistirse a seguir investigando en virtud de las consecuencias devastadoras del uso de las bombas nucleares, Bobbio escribía sin titubear:

> Por más que yo sea un admirador de los grandes descubrimientos en el campo de la ciencia , admiro con mayor reverencia la nobleza de la conciencia moral. [...] Y, de hecho, desconozco cuál es el beneficio que pueda acarrearle algún día a la humanidad el descubrimiento de la bomba de hi-

> drógeno. Lo que sí sé —y lo sé con certeza— es que podemos obtener un enorme beneficio, en este mundo dominado por la lógica del poder, del ejemplo de un científico que ha sabido escuchar la voz discreta de la conciencia. [...] De una manera más drástica: no estoy seguro de que la bomba de hidrógeno salvará el mundo, podría destruirlo. Estoy seguro de que la conciencia moral no sólo no lo destruirá —si un día será destruido—, sino que lo salvará.

En conclusión me propongo repensar las nociones de laico y de creyente ante la irreversibilidad de las transformaciones científico-tecnológicas que suceden ante nuestros ojos con una velocidad nunca antes vista y que están acompañadas por una cascada de consecuencias —ambientales, sociales, económicas, políticas y antropológicas— igualmente vertiginosas. El aspecto paradójico, de inmediato identificado por Bobbio, que encierra esta aceleración del conocimiento histórico, precisamente gracias al ejercicio de la razón filosófica como método laico, es que el extraordinario aumento del conocimiento científico no disminuye el ámbito de lo desconocido, de hecho lo aumenta en una medida directamente proporcional al aumento del propio conocimiento. La Ilustración y sobre todo el positivismo ingenuos son contradichos por sus propios éxitos. Ante esta evidencia, ante este hecho, ante la región de lo desconocido que aumenta sus dominios, el laico, en tanto hombre de la razón y de la duda, no puede evitar sentir una incomodidad existencial, un profundo movimiento interior:

> Yo no soy un hombre de fe —afirmaba Bobbio—, soy un hombre de razón y desconfío de todas las fes; pero distingo la religión de la religiosidad. Religiosidad significa para mí, simplemente, tener sentido de tus propios límites, saber que la razón del hombre es una luz tenue, que ilumina un

espacio ínfimo respecto a lo grandioso, a la inmensidad del universo. La única cosa de la que estoy seguro, siempre dentro de los límites de mi razón […] es que a lo sumo vivo el *sentido del misterio*, que es compartido por el hombre de razón y por el hombre de fe. Con la diferencia de que el hombre de fe llena ese misterio con revelaciones y verdades que provienen desde arriba y de las que no llego a convencerme. Pero sigue siendo fundamental este sentido *profundo* del misterio, que nos rodea, y que yo llamo sentido de religiosidad.

Este sentido del misterio o de religiosidad —"este fondo religioso que me asedia, me agita, me atormenta"— no suponía, obviamente, que Bobbio callara sus objeciones a las religiones positivas —y en particular a la católica— que le parecían artificios humanos con finalidades consolatorias, orientadas a una consolación que incurría en la mistificación, en el engaño como instrumento para calmar las conciencias. En la entrevista de 1999 se acaloraba: "¿pero cómo pudo dominarse el mundo con el miedo al infierno? Con estos diablos que durante siglos han perseguido a los hombres. Pero, ¡caramba! Ésta es una blasfema, una ofensa al hombre". Y, de inmediato, respondiendo la ofensiva del interlocutor católico, según la cual un gran teólogo como Von Balthasar ha reconocido que el infierno está vacío, remataba: "¡Pero, entonces, ustedes han engañado a millones y millones de personas!".

Es más, si en verdad queremos encontrar algo diabólico, algo "luciferiano", para Bobbio, ésa es la idea, compartida por todas las religiones, de que se posee una verdad absoluta. Y, sin embargo, el sentido del misterio, o de religiosidad, no desaparece ante este argumento racional. Para traducir ese estado de ánimo en reflexiones, el propio Bobbio proponía una revisión "revolucionaria" de las categorías tradicionales de laico como "no creyen-

te" opuesto a creyente y, en consecuencia, un reacomodo de las figuras de ateo y de agnóstico ante la laicidad (que comúnmente se entiende como un concepto genérico del que el ateísmo y el agnosticismo son especies).

> Un día le dije al cardenal Martini —recordaba Bobbio en *Religione e religiosità*— que, para mí, la diferencia no reside entre creyente y no creyente (¿qué quiere decir creer?, ¿en qué cosa?), sino entre quién se toma estos problemas con seriedad y quién no lo hace: existen los creyentes que se conforman con respuestas fáciles (y también existen no creyentes —que quede claro— que se conforman con simplezas). Alguien dice "soy ateo", pero no está seguro de lo que eso significa. Creo que la verdadera diferencia está entre alguien que, para dotar de su sentido a su vida, se plantea con seriedad estas preguntas y *busca* la respuesta, aun cuando no la encuentre y alguien a quien nada le importa, a quien le basta con repetir lo que le dijeron desde que era un niño.

Si nos detenemos en estas ideas del último Bobbio, descubrimos que en ellas está presente la oposición radical entre laico y fanático. Laicos son los pocos que asumen con seriedad los problemas de la vida, del sufrimiento y de la muerte, que tienen el sentido del misterio y de la búsqueda siempre inacabada como tragedia humana; pueden ser, ante las religiones históricas, creyentes o no creyentes, pero comparten la inquietud de la duda, independientemente de cómo resuelvan sus dudas existenciales. Por el contrario, los fanáticos —o, mejor aún, los fanáticos potenciales— son todos los que no se toman en serio estos problemas y viven su vida de manera inconsciente, siguiendo usos y costumbres que les enseñaron o, de plano, aprovechándose de ellos de manera cínica y consciente. Se trata de la gran mayoría de los seres humanos. Para Bobbio, en este conjunto se encuentra la gran mayoría de los fieles por costumbre y también quienes

han convertido al ateísmo en una verdad simple y absoluta. Tal vez incluso los agnósticos como Russell se conforman con una respuesta intelectualmente honesta pero de solidez aparente. En el plano existencial, de hecho, es difícil pensar que podemos cerrar de una vez y para siempre las reflexiones sobre el sentido del misterio con una respuesta que se reduce a la simple lógica, según la cual la posibilidad de un dios no implica su existencia. En el plano existencial, debemos convivir con el misterio.

Fuentes consultadas

ABBAGNANO, N. (1971), *Dizionario di filosofia*, Turín, UTET, 1971.

BERTI, E. y G. Campanini (1993), *Dizionario delle idee politiche*, Roma, Editrice Ave.

BOBBIO, N. (2000), *Religione e religiosità*, Roma, MicroMega.

_______ (1995), *Scienza, potere e libertà*, Roma, MicroMega.

_______ (1985), *Libertà nella scuola e libertà della scuola*, Florencia, Belfagor.

_______ (1978) *Cultura laica, una terza cultura?*, en *Laici Cattolici, marxist, atraverso la crisi*, Turín Stampatori.

_______, N. Matteucci y G. Pasquino (1983), *Dizionazio di politica*, Turín, UTET.

KANT, I. (2004), *Critica della ragion pratica*, Milán, Bompiani.

MARZO, E. y C. Ocone (eds.) (1999), *Manifesto laico*, Roma-Bari, Laterza.

RUSCONI, Gian Enrico (1999), Possiamo fare a meno di una religione avile?, Laterza, Bari, Italia (citado en núm. 8).

RUSSELL, Bertrand (1999), *Por qué no soy cristiano*, España, Edhasa.

Vitale, E. (ed.) (1998), *Ragione e civiltà. La visione illuministica del mondo nell'Encyclopédie di Diderot e d'Alembert*, Milán, Baldini&Castoldi.

VII

LAICIDAD Y RELATIVISMO. DIÁLOGO SOBRE LO QUE TIENE QUE ESTAR DENTRO Y LO QUE QUEREMOS DEJAR AFUERA DE LA ESFERA PÚBLICA

ANDREA GREPPI

Ha de permitirse al arbitrio y libertad de cada cual ejercitarse en las cosas divinas conforme al parecer de su alma […] a fin de que quienquiera que fuere el numen divino y celestial pueda ser propicio a nosotros y a todos los que viven bajo nuestro imperio
Edicto de Milán, 313 d.C.

LA TRAMPA DE LA LAICIDAD

Se cuenta que un cretense iba diciendo que todos los cretenses mienten. Por supuesto, nadie le creía. Lo que afirmaba con su voz quedaba desmentido por sus palabras. Algo parecido le pasa al laico, muy a su pesar. Cuando afirma que lo es, el creyente le contesta enseguida que la razón para estar afirmando lo que afirma es, en el fondo, tan segura o insegura como la que él mismo tiene para creer en la existencia de verdades trascendentes. Por el contrario, si el laico se aviene a reconocer, haciendo profesión de relativismo, que todas las fes, incluso la suya propia, al fin y al cabo valen lo mismo, no tarda en caer en la trampa que su adversario le tiende: verdad por verdad —podrá contestar el creyente, saliéndose con la suya—, antes o después llegará el momento de ver cuál de todas es la más verdadera.

El enredo no tiene fácil solución. El laico proclama su neutralidad frente a todas las creencias porque considera que todas son tan legítimas como falibles y por eso han de estar permanentemente expuestas a la crítica. Pero, al actuar en consecuencia, su actitud se vuelve tan intransigente como la del peor dogmático. Si fuera cierto que nadie puede fiarse hasta el final de sus propias creencias y, más aún, si las leyes nos obligaran a desconfiar de ellas, al final nadie estaría nunca autorizado a poner en práctica sus convicciones más profundas. Pero si el laico decide retroceder ante esta protesta, renunciando a imponer sus principios, parece que el creyente podrá dar rienda suelta a sus creencias, ordenando el conjunto de la vida social y política conforme a las verdades que considera indiscutiblemente ciertas. El caso no es del todo improbable. Abundan los ejemplos en la historia de cómo lo laicos, en nombre de la tolerancia, han abierto el camino a los dogmáticos y, al final, se vieron obligados a comulgar con ruedas de molino, esto es, con las verdades de los demás. Para no desmentirse, o sencillamente para salvar su pellejo, se vieron forzados a disimular, a fingir que creían, como hicieron los marranos. La alternativa que le queda al laico es suspender la neutralidad y afirmar que, aunque la conciencia es indiscutiblemente libre, o precisamente por eso, determinadas creencias no pueden ser de curso legal en una sociedad bien ordenada. De este modo, por ser coherente con sus ideas, el laico acaba enredándose en un auténtico dilema: o acepta una significativa renuncia a la neutralidad, que algunos interpretarán como una vergonzante recaída en el dominio de la fe, preludio cierto de la guillotina y la quema de iglesias; o se condena al más frustrante y arriesgado quietismo.

El acertijo del cretense que ni afirma ni niega es poco más que una curiosidad intelectual. En la práctica, cada uno de nosotros sabe lo que

tiene que hacer si se le cruza por el camino un personaje semejante. El caso del laico es distinto. El intento por alejar la religión de la esfera pública ha sido, históricamente, una pieza fundamental en la génesis de las sociedades modernas. Algunas de sus instituciones básicas fueron diseñadas para desactivar los conflictos que versan, precisamente, sobre cuestiones religiosas. Se entendía que la disociación entre distintas esferas de la vida pública y privada era una condición esencial para alcanzar una pauta de cooperación social estable. Los pioneros de la laicidad entendieron que sería posible elaborar argumentos para la justificación de la obediencia al derecho que fueran aceptables para todos los ciudadanos, cualesquiera que fueran sus convicciones religiosas. Serían argumentos *independientes* o, si prefiere decirse así, *equidistantes* respecto de tales creencias. Más tarde entendieron que esta misma estrategia podría extenderse también, del ámbito estrictamente religioso, hacia otros terrenos distintos en los que la disparidad de opiniones es significativa y ha de ser considerada legítima. Este paso abrió una de las vías que acabó desembocando en la moderna democracia, una forma de gobierno en la que ninguna de las distintas opciones ideológicas puede reclamar prioridad sobre las demás. La primera regla de decisión, aunque no la única, es la regla de las mayorías, un criterio que, por su carácter eminentemente procedimental, se mantiene equidistante respecto de las opciones vencedoras y perdedoras y permite a estas últimas, con el paso del tiempo, llegar a convertirse en mayoritarias.

A pesar de tan ilustre genealogía, y como decíamos al comienzo, la posición del laico parece condenada a la inestabilidad. El principio de la equidistancia respecto de todas las creencias tiene una evidente afinidad con el relativismo, esto es, con una doctrina filosófica según la cual el hombre —y la mujer, por cierto— ha de ser tomado como medida de

todas las cosas, de forma que a la infinita diversidad de los seres humano se corresponde también una infinita variedad de creencias. Pero ni esta relación es tan clara como puede parecer a primera vista, ni esto es todo lo que puede decirse sobre ella, de la misma forma que también hay mucho más que decir sobre la paradójica afirmación del cretense y nuestra actitud personal ante quienes intentan jugar ese mismo juego, cuando tenemos ocasión o necesidad de tener algún trato con ellos. Y esto es lo que nos lleva a reeditar un viejo debate, que seguramente parecerá trillado, o incluso agotado, pero que nunca acaba de quedar definitivamente cerrado, porque ni tiene una solución clara, ni las soluciones más sensatas encuentran el suficiente eco en la opinión pública. En las siguientes páginas reconstruyo el panorama de los muchos argumentos que están en juego, y algunas de sus curiosas interferencias, a través del siguiente debate imaginario. El lector sabrá disculparme si me ahorro el elenco de los personajes y voy directamente al grano, presentándolos según vayan apareciendo en escena.

El laico relativista

Supongamos que un paseante despreocupado, y sin embargo inquieto, aburrido de escuchar lugares comunes, se atreviera un día a preguntar si efectivamente es cierto que los laicos son tan relativistas y tolerantes como ellos dicen que son, pues todos acaban cayendo en la incoherencia cuando afirman aquello en lo que creen; y también, al revés, si todos los creyentes, por el mero hecho de creer, y por hacerlo hasta el final, sin reservas mentales, son por fuerza dogmáticos y acaban cayendo en la espiral de la intolerancia.

Protestará inmediatamente el laico, intuyendo que alguien podría acabar negando lo que para él resulta indiscutible: ¿Cómo alguien atreve a poner en duda que laicidad y relativismo son dos caras de una misma moneda? Sólo la ignorancia o la mala fe permiten entender una pregunta como esa. El relativismo del laico es algo más que una convicción como las demás. Es la única respuesta posible ante el hecho objetivamente cierto de que las creencias son cambiantes, van y vienen en la historia. Nada hay, por lo tanto, de incoherente en la renuncia de los laicos a las verdades absolutas y, en su corolario más inmediato, nuestra negativa a imponerlas mediante la ley. Laicidad y relativismo, relativismo y laicidad, se implican mutuamente. Al revés, son nuestros adversarios los que deberían cuidarse de no caer en la incoherencia. No pueden afirmar que hay una parte de la humanidad —no importa cuál— que está en posesión de la verdad o que posee una vía de acceso privilegiada a ella, y al mismo tiempo comprometerse con el principio de igual consideración y respeto frente a todas las creencias que caracterizan a una sociedad liberal. El creyente que lo sea hasta el final no podrá ser nunca ni sinceramente liberal ni sinceramente demócrata.

Por otra parte, la historia de la humanidad demuestra —prosigue el laico-1, dejándose llevar por el calor de los argumentos— que la verdad nunca nos ha hecho libres y que, al revés, demasiado a menudo ha conducido a la esclavitud. Para salir de la minoría de edad en la que todavía se encuentra la humanidad es necesario emanciparse del absurdo prejuicio según el cual existen verdades definitivas. El avance de la ciencia nos aproxima incesantemente a una más clara comprensión de nuestro lugar en el mundo, y a nuestras limitaciones, dejándonos cara a cara ante la urgencia de la decisión. Libertad significa hacerse cargo de la responsabilidad que pesa sobre nuestras cabezas, y sólo sobre ellas, sin la cober-

tura de presuntas verdades que nos despejen el mal trago. El destino del laico es convivir con la duda. La duda es su virtud. Desde este punto de vista, y frente a lo que intentan hacernos creer los nostálgicos del oscurantismo, laicismo no es indiferencia, ni superficialidad, sino compromiso militante. Esa célebre afirmación de que ahora que dios ha muerto todo está permitido es sencillamente falsa. Nuestra situación presente es exactamente la contraria: precisamente porque dios ha muerto, nada nos está permitido. Somos responsables de cada una de nuestras acciones y estamos solos ante nuestra responsabilidad. Para quienes estamos dispuestos a tomárnosla en serio, la laicidad es mucho más que una opción política o un simple corolario del proceso histórico de secularización. Es una concepción general de la vida, un modo de ver la realidad, de tomar posición frente a ella. Es independencia frente a los dogmas, en virtud del inalienable derecho a tener una opinión diferente sobre cualquier cuestión o problema. Es laico quien considera que no existe ningún deber —y mucho menos un deber jurídico, impuesto por ley— de pensar de un modo determinado sobre cualquier cuestión. Por eso, para los que están dispuestos a asumir esta manera de ver la vida, el verdadero problema está en la convivencia entre creencias y valores dispares. Ser laico es tener este problema.

Por supuesto, cabría afinar mucho más estos argumentos, distinguiendo entre las diferentes acepciones de relativismo y las distintas actitudes ante la diversidad de creencias. Independientemente de esas diferencias, para saber cuáles son los rasgos que definen una sociedad laica, lo decisivo es comprender el perverso mecanismo que del objetivismo en materia moral y religiosa conduce a la intolerancia, dentro y fuera de las Iglesias. Quienes toman la creencia en la verdad de las propias convicciones como única guía de conducta tienden inevitablemente a tachar

como erróneas las creencias de los demás. De ahí el paso es breve para llegar a una condena del pluralismo moral, político y cultural que caracteriza a sociedades como las nuestras, abiertas y tolerantes. Porque lo que está en juego aquí es algo que va mucho más allá de una simple disputa teórica. Tras una interminable serie de injusticias y guerras, nosotros los laicos hemos llegado a la constatación irrefutable de que no hay una parte de la humanidad que sea superior a otras, de que los intentos por persuadir a quienes profesan convicciones muy alejadas de las nuestras suelen acabar fracasando, porque dan lugar a insuperables malentendidos, de que la crítica de las formas de vida extrañas suele estar viciada por prejuicios, de que los generosos intentos por sanar las creencias erróneas y disciplinar a los diferentes suelen ocultar intereses espurios y acaban dando lugar a formas aberrantes de dominación y violencia.

El creyente filosóficamente advertido

Lamentablemente, el laico que me ha precedido en el uso de la palabra no es quién para entablar una discusión sobre el tipo de cosas sobre las que deberíamos estar hablando aquí —responde un creyente, sin darse cuenta quizá de estar cayendo en una contradicción que su adversario no puede pasar por alto, aunque con una punta de ironía: si no es un interlocutor válido, ¿por qué se entretiene en contestar?—. Y es que el laico-1 es víctima de sus más arraigados prejuicios racionalistas. Esto es especialmente evidente cuando entra a valorar el largo proceso de secularización que ha tenido lugar tanto en el Occidente desarrollado como en cualquier otro lugar. Aunque al calor de la discusión los laicos quieran creer otra cosa, entre quienes criticamos los excesos del laicismo, los que pretenden echar atrás el reloj de la historia son tan sólo una mi-

noría. Es más, se diría que si hay alguien que, en esta polémica, se obstina en rescatar los fantasmas del pasado, ése es sin duda el laicista, aferrado a una tesis tan extraña como errónea, cuando no sencillamente deshonesta: que si las cosas van mal en el mundo, o si no van por el camino que los laicistas piensan que deberían ir, es por culpa de la religión y la superstición, de manera que bastará con borrar la religión y la superstición de la faz de la tierra para que las cosas retomen el camino que ellos habían previsto, y la felicidad pueda reinar incontaminada.

Con su característica sordera —prosigue el creyente, adoptando ahora un tono desafiante—, es muy probable que el laico ni siquiera quiera darse por aludido con estos argumentos. Intentará responder, con un puro sofisma, que el creyente no tiene razones objetivas para desmontar sus argumentos porque no valen más que las suyas. Se empeñará en decir que todas las razones que puedan aportarse, sean las que sean, no son sino meras racionalizaciones de deseos, intuiciones y preferencias, ante las que no cabe oponer sino deseos, intuiciones y preferencias de signo contrario. Ninguna prueba valdrá para desestabilizar su irresponsable seguridad —¡cuando es él, precisamente, quien se permite el lujo de pontificar sobre la responsabilidad y la duda!—, empeñado en ignorar, como un verdadero idiota, el principio de toda certeza, a saber: que más allá de los límites del juicio y de la voluntad, más allá de los engaños y las fantasías de la conciencia subjetiva, hay una diferencia fundamental entre lo que es y lo que no es. Nadie que se desentienda de esa diferencia podrá aspirar a una vida que merezca la pena ser vivida. Encerrados en el más tosco empirismo, los laicos piensan que su forma de ver las cosas es sensata y realista, pero en realidad lo único que les distingue de nosotros los metafísicos es la familiaridad que ellos tienen con algunas herramientas filosóficas, las cuales, sin embargo, en lugar de estar al servicio

de aquello que verdaderamente importa, suelen ser utilizadas como una venda que impide ver y entender el mundo en el que vivimos. Los verdaderos dogmáticos, los que se engañan miserablemente, son ellos, que se creen inmunes a la metafísica, y no hacen más que ver la paja en el ojo ajeno… Renunciando orgullosamente a encarar el problema del fundamento, lo único que consiguen es dejar lo más importante sin resolver.

Aunque no es éste el momento para entretenerse en recordarlos, los escollos en los que naufraga la visión del laico-1 son bien conocidos. Y merece la pena subrayar que la mayoría de los argumentos ante los que naufraga el laicismo nada tienen que ver con el culto a verdades que estén situadas más allá de una explicación racional. El más grave de esos escollos está, sin duda, en la absurda pretensión de atribuir a la conciencia del sujeto arrojado en el mundo, obligado a escoger entre opciones alternativas, una ilimitada soberanía. Afirmando que el sujeto no es responsable más que ante sí mismo, lo que están haciendo en realidad los laicos es sostener que el sujeto no puede nunca errar. En la visión del relativista, no existen ni puertas ni ventanas que puedan conducir al sujeto al encuentro del mundo que le rodea y a la comunión con los demás. Lo cual tiene atroces consecuencias. Obsérvese que esa visión autárquica de la conciencia tiene que poderse aplicar a cualquier persona, tanto a la más prudente como a la que carece del más elemental sentido de culpa, como es el caso de Hitler y de sus cómplices, de los que podrá decirse lo que se quiera, salvo que no estuvieran íntimamente convencidos de lo que hacían. Si la experiencia moral fuera como la describen los relativistas, de los nazis lo único que podríamos decir es que actuaron de la forma correcta, esto es, siguiendo los dictados de su propia conciencia. Una conclusión sencillamente intolerable, pero la única conclusión que se sigue lógicamente de todo el argumento. La única manera de oponer-

se a ella es rechazando la irresponsable equivalencia que pretenden crear los laicos entre la conciencia moral y la conciencia subjetiva que cada uno puede tener de sí mismo. Generalizando el argumento, si a lo largo del siglo XX las sociedades más desarrolladas pudieron tomar una senda tan catastrófica, es precisamente porque el principio central de todos los relativismos había llegado a convertirse en criterio de legitimación fundamental del orden social y político, pervirtiendo la conciencia del hombre común y ofuscando una tradición secular de progreso y de respeto por la esencia del ser humano.

Nos enfrentamos aquí —prosigue el creyente, creando cierto revuelo en la bancada de los adversarios, que a lo mejor no se esperaban este cambio de rumbo— a una sospecha persistente: la incapacidad de un Estado liberal, enteramente secularizado, para dar cuenta de los presupuestos normativos sobre los que reposa su legitimidad. Si eliminamos completamente el factor religioso o, en general, la referencia a tradiciones arraigadas en visiones generales del mundo, es muy probable que las fuerzas que mantienen unida a la colectividad se debiliten. Más aún, si miramos nuestra situación presente con la suficiente perspectiva, las patologías de la razón no son sino el resultado de la estúpida ambición de quienes pretendieron cortar los puentes con las grandes tradiciones que, durante siglos, guiaron el progreso de la humanidad. Una política laicista, enemiga de la tradición, acaba naufragando en la noche oscura del nihilismo materialista. Y esto es especialmente importante en nuestros días, cuando podemos tocar ya con mano los resultados a los que conduce el olvido de la verdad. No podemos seguir atrapados en una visión acrítica de la vida, en la que no hay lugar para la trascendencia. Necesitamos abrir la mirada a la totalidad.

El laico intentará revolverse contra estos argumentos —se apresura a añadir el creyente, viendo que la coyuntura podría serle favorable—, diciendo que nuestros argumentos son maniqueos y perversos, porque intentan hacer cargar con las culpas de la barbarie a quienes se batieron contra ella con la mayor firmeza, a la vez que intentan correr un velo de silencio sobre las atrocidades cometidas con el aval de doctrinas consideradas como objetivamente ciertas. (De hecho, con estas últimas palabras había comenzado a levantarse en la sala un murmullo algo subido de tono: "Ya está —se le oía decir a uno—, si es que son los de siempre y están siempre con lo mismo…". "Un poco de paciencia —decía otro— porque me temo que esta vez no nos va a resultar tan sencillo quitárnoslos del medio…"). En lugar de protestar tanto, convendrá que nuestros amigos los laicos vayan haciéndose a la idea de que su posición no es mucho más sólida que la nuestra. Si no quieren llevarse alguna sorpresa, más les vale aprender a moverse con más cautela. Porque ese empeño tan suyo de asociar el relativismo en el plano filosófico con un determinado modelo de sociedad en el plano propiamente político no es más que un tópico, que pudo estar justificado en otra época, pero que hoy no tiene ninguna razón de ser. Mucho más importante que ese supuesto peligro es no olvidar que, por definición, el relativismo puede asociarse con cualquier cosa, tanto con una sociedad laica como con una política teocrática, tanto con la tolerancia como con la intolerancia.

Y no piensen que estoy siendo tendencioso. Son cosas que sabemos de sobra desde mucho antes de que pudiera formularse en términos siquiera remotamente comparables a los actuales esa confusión entre el altar y el trono que Ustedes los laicos nos achacan indiscriminadamente a quienes no estamos dispuestos a comulgar con su credo relativista. Uno de los lugares comunes más antiguos en la filosofía occidental, que nada tiene que ver con

la defensa de posiciones clericales, es la tesis de que el relativismo se refuta a sí mismo. Y lo curioso del caso es que ni siquiera Ustedes, que tanto nos critican, lo son hasta el final. Observen que su propia argumentación en favor de una sociedad pluralista presupone un conjunto de orientaciones de valor, inscritas en el lenguaje, de las que está obligado a dar cuenta. Si no quieren deslizarse hacia el cinismo, como los filósofos que pasan sus días metidos en tinajas o los políticos que no encuentran razones para oponerse a los deseos del más poderoso, los laicos relativistas tendrán que construir alguna clase de relato sobre el delicado proceso argumentativo a través del cual llegan a formarse nuestros desacuerdos valorativos y nuestros compromisos prácticos. Necesitarán, en otras palabras, alguna clase de explicación acerca de cómo y por qué un sujeto llega a asumir ciertos principios y no otros, y acerca del papel que juega la persuasión racional en ese proceso. ¿Cabe simplemente encogerse de hombros ante estas cuestiones? ¿Podemos conformarnos con decir que, puesto que la certeza absoluta no existe, por lo tanto, no hay nada significativo que decir acerca de las razones que nos llevan a creer en ciertos principios y no en otros? ¿Acaso no hay otras formas de certeza, por así decir, relativa? ¿O es que hemos de concluir que la elección de los principios últimos es fruto de elecciones meramente arbitrarias, un mero reflejo de una serie de factores psicológicos o empíricos que la determinan causalmente? No parece que el laico-1, una vez revelada su explícita vocación política, pueda limitarse a ignorar estos problemas, apelando a la antigua facultad de suspender el juicio.

El constitucionalista laico

Nada de eso —responde un segundo laico, lejos de ofenderse por el ataque del creyente, que prefiere interpretar como una simpática provocación

erudita—. Nada hay más tramposo que el argumento de la supuesta debilidad del orden social y político que renuncia a establecer el fundamento místico de la autoridad. Los creyentes parecen no darse cuenta —pero quizá ésta sea precisamente la prueba de sus verdaderas intenciones— de que, al revés, es ahí donde está el atractivo y también la fuerza de esta posición. Lo cual no nos impide en absoluto a nosotros, los laicos, que ciertamente no somos peores filósofos que nuestros adversarios, ni estamos menos informados, reconocer que, en efecto, nuestros argumentos iniciales estaban aún incompletos. Basta un poco de paciencia, y de buena voluntad, para encontrar las piezas restantes. Con una advertencia: lo que falta por añadir nada tiene que ver con la búsqueda de fundamento basados en (presuntas) verdades. A los laicos no nos preocupa lo más mínimo esa afanosa búsqueda del argumento definitivo ante el que deba plegarse necesariamente la voluntad, o algún sucedáneo suyo, que pueda reemplazar esa visión de la totalidad que tanto echan de menos los creyentes, de uno u otro signo.

Y es que, en efecto, y ellos saben de primera mano, la fe en esta y en otras cosas todavía más importantes depende de la gracia, la cual, como es sabido, queda reservada a unos pocos elegidos. A los demás, los menos afortunados, los que no hemos recibido ese inmenso regalo, no nos queda más remedio que hacer lo posible para sobrevivir sin él, a pesar de las penosas limitaciones de nuestro entendimiento. En otras palabras, el hecho indiscutible es que las nuestras son hoy, y seguirán siendo en cualquier futuro previsible, sociedades plurales, que no pueden ser gobernadas apelando a la revelación o a la mera autoridad de las tradiciones. En relación con este hecho, no hay metafísica que valga. Por esta razón, nosotros los laicos tenemos claro que, por encima de cualquier disquisición acerca de la pureza metodológica y, por supuesto, por encima de

cualquier consideración teológica, hay un problema mucho más urgente que resolver, y a eso nos aplicamos.

A estas alturas del debate, para seguir avanzando, y al margen de cuáles puedan ser las distintas declinaciones filosóficas del pensamiento laico, es oportuno introducir una acotación fundamental. En su acepción central, el laicismo es una doctrina política (y no metafísica) que propugna la más estricta neutralidad de los poderes públicos ante las convicciones últimas de los ciudadanos, tanto las que se refieren a las creencias de tipo religioso como a las que no responden a los patrones generales que delimitan la esfera religiosa. Para un laico, las instituciones han de quedar, sencillamente, al margen de la fe, absteniéndose de introducir cualquier clase de discriminación entre miembros de unas Iglesias y otras, así como entre creyentes y no creyentes. Esto se logra, como enseña la historia de algunas afortunadas naciones que supieron recorrer esta vía, mediante el establecimiento de ciertos mecanismos que persiguen la efectiva separación entre Iglesia(s) y Estado, y mediante el reconocimiento de una serie de derechos relacionados con la práctica religiosa, que confieren a los ciudadanos la facultad de profesar o no profesar, dentro y fuera de una comunidad o una Iglesia, sobre la base del más escrupuloso respeto de la libertad de pensamiento y conciencia. El laico afirmará además que esa facultad y ese respeto no pueden ser solamente formales. Por eso reclama el reconocimiento de un conjunto de garantías económicas, sociales y culturales que hacen posible su ejercicio, que van desde las libertades de reunión y expresión hasta el derecho a la educación. El objetivo es construir un espacio social en el que todas las verdades tengan cabida o, más precisamente, donde todos puedan proclamar legítimamente sus verdades. Lo cual es particularmente relevante en el momento presente, cuando avanzamos a toda prisa hacia la formación de un pluriverso de sociedades cre-

cientemente multirreligiosas y multiculturales, en las que la convivencia será tanto más civilizada y pacífica en cuanto más capaces seamos de mantener las distintas creencias en materia religiosa fuera de la arena política.

Téngase en cuenta que una solución como la que aquí reivindicamos —el laico se anticipa ahora al gesto del creyente que, con cierto aire de superioridad, quiere dar a entender que hay en la vida muchas otras cosas más, y más valiosas, de las que su adversario no tiene ni idea— no responde a una estrategia defensiva, que devalúe el significado de la laicidad al tiempo que recorta los dominios de la fe. De lo único que se trata es de sacar a la luz todas las implicaciones del principio de la separación, convertido en criterio orientador de la política constitucional y, en último término, en una máxima que impone la autonomía del derecho frente a autoridad que se pretenda superior. Al derecho de un Estado rigurosamente laico no le corresponde afirmar, sostener o reforzar la moral correcta, interfiriendo por lo tanto en la vida moral de los ciudadanos, defendiendo o prohibiendo estilos de vida, promoviendo unas creencias ideológicas o religiosas. En este sentido, el derecho laico es el que defiende todas las opciones a la vez, porque no se casa con ninguna, el que protege al individuo frente a los dogmas, las creencias hegemónicas o las culturas mayoritarias. Y esto implica renunciar a toda ambición por encontrar un fundamento trascendente de las normas jurídicas, así como a la pretensión de imponer la moral por medio del derecho. Su única finalidad es la protección de un conjunto de bienes básicos —la vida, la dignidad, la libertad, la supervivencia o la igualdad— mediante la estipulación de normas, de las que podrá predicarse la validez o invalidez en términos puramente objetivos, sobre la base de otras normas y convenciones,

públicamente reconocidas, y dejando al margen lo que suceda en el interior de las conciencias.

El filósofo sensible a lo más valioso

¡Se creerán nuestros amigos los laicos —exclama ahora un segundo creyente, más desconsolado que molesto por lo que acaba de escuchar— que pueden decir todo lo que andan diciendo acerca de los contenidos y los fines de una sociedad ordenada conforme a derecho, y seguir proclamándose relativistas! Acepto que no les importe demasiado encontrar un fundamento trascendente a su peculiar visión del orden político, que por cierto es muy similar a la mía; pero cuando proclaman su compromiso con la tolerancia, ¿sobre qué base lo hacen? Si lo único que saben decir al respecto es que su preferencia responde a ciertos fenómenos inescrutables que acontecen (probablemente) en las profundidades de la mente; ¿acaso no están siendo tan irracionales como sus adversarios? Por el contrario, si admiten que en ese lugar misterioso hay algo más que simples inclinaciones emotivas, ¿por qué se empeñan en seguir presentándose como severos relativistas?

A diferencia de lo que harían los anteriores adversarios del laicismo, que probablemente insistirían en las verdades incontrovertibles escondidas tras los silencios del laicismo, conviene a mi juicio retomar el argumento inicial sobre las afinidades electivas entre laicismo y relativismo y someterlo a la prueba de los hechos. Porque, con lo dicho hasta aquí, debería haber quedado ya suficientemente claro que entre estos dos términos, en la práctica, se dan las relaciones más diversas. Sabemos de objetivistas dispuestos a empuñar las armas en defensa de sus verdades, como auténticos fanáticos; pero también de creyentes que, sin renunciar

a su fe, comprenden las ventajas de la tolerancia y que se comprometen activamente en la defensa de los principios del laicismo. Y sabemos de relativistas tolerantes, pero también de otros que no lo son tanto y que se aferran dogmáticamente a sus verdades, por más que sean tan relativas como las del vecino. Por otra parte, y entrando ya en cuestiones algo más concretas, conviene también retomar, y cuestionar, esa asociación, sobre la que tanto se insistía en la última intervención, entre una opción relativista, en materia filosófica, y la bien conocida tesis de la separación entre moral y derecho, presentada como derivación necesaria del largo proceso de diferenciación histórica entre religión y política, esto es, como corolario y punto de llegada del proceso de secularización.

En relación con esa distinción, resulta especialmente decepcionante el método propuesto por el laico-2 para trazar la línea de demarcación entre cuestiones jurídico-políticas, que están objetivamente determinadas por la presencia de una serie de estipulaciones básicas, de carácter constitucional, y cuestiones metafísicas, que quedan relegadas al interior de la conciencia, en el reino de lo puramente subjetivo. La tesis es que el jurista laico puede atenerse exclusivamente al dictado de dichas estipulaciones positivas —al menos en nuestro tiempo, en el marco de sociedades que reconocen la primacía de los principios del constitucionalismo moderno— y debe abstenerse de cualquier consideración ulterior que rebase los confines de la moral positiva y se aventure en los dominios de la conciencia. No porque la conciencia sea irrelevante, sino porque, en ese ámbito, la opinión subjetiva de cada uno es la medida de todas las cosas. ¿Es esto todo lo que el laico tiene que decir acerca del valor de las convenciones constitucionales básicas y acerca de su significado? Si es así, si de veras resulta que la teoría no tiene nada más que añadir, o tiene que guardar silencio en nombre de una impostada y contraprodu-

cente abstinencia metodológica, podemos seguramente concluir que los resultados de esta estrategia son bastante mediocres y, sobre todo, como por cierto sugería el creyente-1, dejan lo más importante sin explicar. Bien está que los filósofos quieran aparcar las creencias metafísicas antes de que se conviertan en un estorbo demasiado pesado para la convivencia; lo que no les está permitido es intentar pasar por alto los problemas más básicos, reduciéndolos cuando les viene en gana a una mera cuestión de gustos (o de estipulaciones, que tanto da).

De hecho, para entender hacia dónde tendría que mirar la teoría, en lugar de lavarse las manos, merece la pena considerar dos factores que vienen enturbiando todo nuestro debate. El primero, es la persistente ambigüedad que arrastra el principio de la separación entre Iglesia y Estado, de cuya presencia en la historia de las ideas tenemos noticia al menos desde los tiempos del emperador Constantino, a comienzos del siglo IV de nuestra era. Es evidente que de este principio, a lo largo de tan dilatado espacio de tiempo, se han ofrecido las interpretaciones más dispares. Tomemos, por ejemplo, la conocida fórmula de la "libre Iglesia en libre Estado", divulgada por algunos liberales decimonónicos. Lejos de tener un significado unívoco, esta máxima puede ser reivindicada tanto por quienes se oponen al intento de una Iglesia por situar bajo el manto de su presunta autoridad moral la actuación del Estado, convirtiéndolo en el brazo armado de la fe; como, al revés, por quienes denuncian la vieja aspiración del poder político de controlar las Iglesias, con el propósito de favorecer la obediencia o doblegar la resistencia a sus mandatos. De estas dos interpretaciones se derivan a su vez visiones muy distintas sobre la relación entre política y religión: una por así decir negativa, según la cual el Estado debe permanecer neutro y, por lo tanto, abstenerse de intervenir para no tener que vincularse a ninguna confesión

religiosa, porque se considera que éstas desarrollan su actividad en la esfera estrictamente privada de la vida social, de manera que deben estar siempre protegidas de interferencia política; y otra, que podría denominarse positiva, según la cual el papel que debe adoptar el Estado frente a las Iglesias no debe ser puramente negativo, absteniéndose de intervenir, sino activo, pues sólo así podrá mantener la equidistancia respecto de todas las creencias, interviniendo como garante del pluralismo social. No es el momento para discutir cuál de estas dos interpretaciones es la más acertada. Mi único objetivo es mostrar que el laico, situado ante una alternativa como ésta, y por más que se esfuerce en limitar el alcance de sus argumentos, tiene inevitablemente que optar por alguna de las opciones en juego y tiene que hacerlo, sea cual sea el tenor literal de las estipulaciones constitucionales, sobre la base de argumentos que inevitablemente apelan a una determinada manera de entender el orden político y social. Como ya se ha dicho, y ahora estamos viendo con más claridad, no existe una única manera de entender la laicidad, pero la elección entre ellas no es indiferente desde el punto de vista moral.

Mas merece la pena detenerse también, en segundo lugar, en la noción de relativismo, que hasta aquí asociábamos, de forma genérica, a cierto escepticismo en materia de valores. Los laicos suelen decir que la tesis central del relativismo (en materia moral) se refiere al hecho de que en la práctica existen desacuerdos insuperables acerca de los valores últimos, como son, de forma paradigmática, los desacuerdos en materia religiosa. No obstante, cabe preguntar: ¿en qué consisten, en concreto, esos desacuerdos? Y, sobre todo, ¿cuándo podemos decir que los desacuerdos son insuperables y, por lo tanto, tienen consecuencias políticamente relevantes? En efecto, una cosa es que entre dos sujetos haya desacuerdos y otra muy distinta que de ese desacuerdo se deriven dife-

rencias significativas e insuperables. Es banalmente obvio que no existen dos personas que sean idénticas en todo —ningún objetivista afirmará nunca tal cosa— y, sin embargo, la historia prueba que en muchísimas ocasiones la convivencia ha sido posible a pesar de las diferencias. Es más, se diría que la presencia del desacuerdo es perfectamente compatible con que puedan darse convergencias, porque las partes comparten algunas o muchas creencias o por su capacidad para llegar a acuerdos. Es demasiado poco probable que la disparidad entre los seres humanos llegue hasta tal punto que no existan puntos de encuentro entre universos valorativos distintos. Por lo demás, en sociedades como las nuestras, altamente interconectadas e interdependientes, se diría que en cualquier tiempo y lugar, además de desacuerdos, se dan también múltiples formas de cooperación. Salvo en raras ocasiones, hasta los más enconados rivales logran establecer pautas exitosas de coordinación de la conducta. Podemos ser muy diferentes a nuestros vecinos, e incluso ser perfectamente extraños, y sin embargo vivir juntos. No conviene, por lo tanto, sobreestimar la inconmensurabilidad de las razones, sacralizando la diferencia; de la misma forma que tampoco conviene ignorarla. Si así no fuera, podríamos darnos por vencidos desde el principio: no habría el más mínimo margen para una convivencia civilizada. En un mundo de creencias radicalmente inconmensurables, y de intereses radicalmente enfrentados, con seguridad, las modestas virtudes del laicismo serían las primeras en esfumarse.

Veamos si el relativista tiene algo más que decirnos acerca de los desacuerdos. Es probable que el laico quiera salvar su posición haciendo casar su relativismo inicial con el reconocimiento del papel que juega, en determinados ámbitos, la argumentación racional. Para ello, podrá decir que los desacuerdos políticamente significativos son solamente aquellos que ver-

san sobre algunas creencias, pocas y muy fundamentales, que son el reflejo de ciertos juicios de valor particularmente robustos, situados por así decir en el *vértice* de la pirámide de nuestras preferencias o en la *raíz* de nuestras certezas identitarias. A diferencia de lo que se decía más arriba, cuando se hablaba de inconmensurabilidad, el desacuerdo queda circunscrito a esas pocas creencias en las que se encuentran las claves últimas de nuestra manera de entender la vida. En todo lo demás —ésta sería la hipótesis— caben amplios márgenes de control racional o intersubjetivo. Por debajo del vértice de la pirámide o por encima de la raíz existe la posibilidad de valorar, con base objetiva, y en virtud de un postulado muy genérico de coherencia, la solidez de nuestros juicios, especialmente de aquellos que se refieren a la relación instrumental entre nuestras preferencias en circunstancias concretas y los fines últimos que decimos perseguir. El laico-2 querrá sostener que su defensa de los principios de una sociedad democrática se sitúa en este último terreno y queda por supuesta una serie de opciones valorativas últimas, que emergen de las profundidades de la conciencia y sobre las que no cabe justificación ulterior, al menos mientras los avances de la neurociencia no disipen la niebla que reina en las profundidades de la conciencia. Por ejemplo, entre quienes compartan los principios de igualdad y dignidad de la persona no será difícil, apelando a una norma elemental de racionalidad o coherencia, debatir acerca de la conveniencia de introducir o no instrumentos para combatir la opresión o la discriminación, y sobre los límites de nuestro deber de aliviar esa condición. Al contrario, no hay margen alguno para intentar persuadir de ninguna de esas medidas cuando nos enfrentamos a un fascista o a un racista: el debate y la argumentación racional podrán durar hasta la extenuación, pero inútilmente, porque, en el fondo, la actitud de nuestro adversario es perfectamente coherente. Mientras no se avenga a modificar sus ideas de

fondo, habrá que registrar un desacuerdo insuperable. Y no hay nada que nosotros podamos decir para influir en sus convicciones más arraigadas.

Sinceramente, reconozco que todo esto que Usted me está contando —dice el creyente, esforzándose por ser caritativo con la posición de su oponente— estaría muy bonito, ¡con tal de que fuera cierto! Pero Ustedes se engañan miserablemente. Su manera de describir los debates en torno a cuestiones más comprometidas es absolutamente implausible. Es un puro artificio trazar una línea divisoria entre creencias últimas, inmunes al cambio, y creencias derivadas, asumidas de forma provisional, sobre las que cabe argumentar racionalmente, atendiendo a una exigencia de coherencia práctica. No es así como funcionan las cosas en el mundo real, como bien puede comprobar cualquiera de Ustedes que esté dispuesto a levantar la mirada más allá de lo que sucede en el mundo de los libros. Aquí no estamos hablando de pirámides y de raíces, y además lo ignoramos casi todo acerca de la composición físico-química de nuestras creencias, si es que la tienen. El hecho incontrovertible es que las razones que respaldan nuestras preferencias no se presentan nunca ante la conciencia como mónadas situadas en el interior de un universo lógico, sino entrelazadas a otras creencias, formando racimos y redes de creencias. Cuando discutimos con los demás o, simplemente, cuando reflexionamos acerca de algo, ponemos en suspenso una parte del entramado narrativo que sostiene nuestro punto de vista actual, apoyándonos sobre entramados todavía más amplios de intuiciones y razones, que lejos de ser el resultado de una elección inicial, puramente arbitraria, podrán ser a su vez cuestionados y revisados en otros momentos diferentes. De lo que se trata es de aprender a reparar la nave de creencias en la que estamos embarcados, utilizando los materiales que llevamos a bordo. No puede ser de otra manera y no podemos aspirar a más. Nadie puede cuestionar,

a la vez, todas sus opciones últimas, descreyendo de todo aquello en lo que cree, pero ninguna de esas opciones que permanezca indefinidamente inmune al cambio. Nadie va a venir desde fuera a reparar la nave, forzándonos a creer en lo que no creemos; pero no es improbable que sea precisamente la interacción con los demás la que nos obligue a reajustar nuestros compromisos más hondos, para evitar que se abran vías de agua que acaben echando a pique el barco. Fuera de metáforas, esa distinción espacial y jerárquica entre creencias últimas y creencias derivadas que propone el laico en su intento por mediar entre escepticismo y racionalismo es insostenible. No podemos saber de antemano cuáles son las creencias que habremos de poner en tela de juicio, ni cuáles serán las razones sobre las que nos apoyaremos para cuestionar las certezas previamente adquiridas, cuando la fuerza de los argumentos nuevos que nos van saliendo al paso nos obligan a reelaborar nuestros puntos de vista.

En definitiva, no hay lugar para esa compartimentación de la argumentación práctica a la que se aferra el laico-2 forzado a dar explicaciones sobre la letra pequeña de su compromiso laicista. Si queremos ser escépticos en relación con la argumentación práctica, habremos de serlo tanto en relación con los valores últimos como con los juicios derivados, entre otras cosas porque, si así no fuera, no tendríamos criterio alguno para enjuiciar la coherencia de esa relación de derivación que pensamos que debe darse entre unos y otros. Por el contrario, si no somos escépticos, entonces no se ve qué razón tenemos para situar algunos juicios de valor —pocos, pero especialmente densos— más allá de toda crítica y de toda posibilidad de transformación racional. Dicho esto, que en política siga habiendo desacuerdos, y que esos desacuerdos merezcan ser protegidos y tolerados, es algo que ningún objetivista razonable podrá ni querrá negar. El dogmatismo de quienes entienden la conversación de-

mocrática como una guerra sin cuartel entre el bien y el mal, entre la verdad y el error, es un residuo del pasado que podemos dar felizmente por superado. No dudo de que el creyente-1 podrá sentirse molesto al oír lo que estoy diciendo, porque pensará —¡y con razón!— que en mis palabras ya no queda casi ni rastro de esa Verdad Única que constituye la razón de ser de sus desvelos. Si es así, tanto peor para él: ya no es éste el frente en el que se combate la batalla a favor o en contra del laicismo. Y no se engañen tampoco quienes buscan en el relativismo el argumento definitivo a favor de la laicidad, el sucedáneo de una fundamentación filosófica irrebatible. No es con los creyentes dogmáticos con los que tienen que medirse. Si quieren tomarse en serio la batalla que dicen estar combatiendo, no pueden conformarse con pelear con un enemigo de paja, una improbable caricatura de un Torquemada de nuestros días, por más que detrás de las banderas de antaño sigan moviéndose ingentes intereses económicos y electorales. También a Ustedes les digo que el foco del debate ha dejado de estar donde se creía que estaba.

Les diré, por último, amigos laicos, pero atentos a las distinciones que acabo de hacer, que este largo sermón nada tiene de abstracto y, por el contrario, tiene mucho que ver con lo que efectivamente sucede en la vida pública. A diferencia de lo que se decía al comienzo de este debate, las posiciones que están hoy sobre la mesa no son solamente dos y no conducen necesariamente a la sistemática confusión del dogmático y a la improbable separación del relativista. El problema, para nosotros los filósofos sensibles a lo que verdaderamente importa, es que una sociedad enteramente secularizada está destinada a perder el apoyo de los ciudadanos. El vano esfuerzo por sacar los argumentos morales y religiosos del debate público por el bien del consenso lleva a un dramático empobrecimiento del discurso político y acaba erosionando los recursos morales

y civiles necesarios para la autodeterminación democrática. Y es que, en democracia, la esfera pública tiene que estar incondicionalmente abierta al reconocimiento de las razones de todos, laicos y creyentes, y no es aceptable establecer superioridad alguna de unas sobre otras. El problema más importante que deberíamos afrontar en sociedades como las nuestras —que son sociedades postseculares— es el de la formación de creencias relativas a lo más valioso, al cultivo de las verdades que nos permiten a cada uno de nosotros responder a la pregunta sobre aquello en lo que consiste el florecimiento humano.

El laico objetivista

Tras una pausa prolongada, motivada por el razonable cansancio, toma la palabra un filósofo que hasta entonces había permanecido agazapado en la segunda fila de la bancada de los laicos: me voy a permitir recuperar, pues quizá no le hemos prestado todavía la atención que se merece, una afirmación de alguien que me ha precedido en el uso de la palabra. Y es que, efectivamente, no todos los laicos somos iguales, para empezar, porque no todos somos relativistas o no todos lo somos en el mismo sentido. De hecho, mientras escuchaba a los adversarios del laicismo, he tenido intención de interrumpirles en varias ocasiones para advertirles de que sus argumentos, convenientemente descargados de sus retazos clericales, pueden resultar ciertamente efectivos para atacar algunas de las versiones más ortodoxas del laicismo, pero hay otras muchas versiones que están en condiciones de defenderse de ellos cómodamente. No he intervenido hasta ahora porque consideré que no había llegado todavía el momento de concederle la menor ventaja a nuestros comunes adversarios.

Y es que, en efecto, todos los que estamos de este lado de la barrera, del lado de la laicidad, coincidimos en saludar con entusiasmo el proceso histórico que llevó a la nítida diferenciación entre la esfera pública y la privada, y a la afirmación de una exigencia inexcusable de equidistancia de las instituciones respecto de las creencias más arraigadas de los ciudadanos. Frente a nuestros adversarios, compartimos también la idea de que esa equidistancia no debe ser entendida ni como mera indiferencia, que pone en el mismo plano todas las creencias, las más nobles y las más pintorescas o aberrantes, ni como una sibilina artimaña que, amparándose en la neutralidad, pretende en realidad discriminar a los creyentes, descalificando sus opciones de vida. Donde empiezan a aparecer las diferencias entre nosotros los laicos —no tengo empacho en reconocer ahora que las diferencias existen: mucho peor lo tienen nuestros adversarios, los creyentes en según qué cosas, para entenderse entre sí— es a la hora de explicar en qué consiste y de dónde viene nuestro compromiso con los principios de una sociedad laica.

No me cuesta reconocer tampoco —prosigue mirando ahora a un lado y otro del aforo— que al creyente no le falta una parte de razón cuando nos pide que pongamos a prueba ese vínculo aparentemente incontestable que al comienzo establecíamos entre relativismo y laicismo. No me convence la maniobra deflacionaria del relativista que intentaba dar cuenta de su militancia sin caer en la trampa del fundamentalista. Su argumento —recordémoslo— sonaba aproximadamente así: "yo soy laico porque sí, igual que tú eres creyente, y mi opción no sólo es tan lícita como la tuya, sino que es bastante más plausible porque no necesito probar la premisa sobre la que ella misma descansa, a saber, que no existen verdades universales: el simple hecho de que tú y yo no pensemos lo mismo acerca de eso que tú sueles llamar la Verdad, demuestra que mis creencias nada tienen que ver con las tuyas".

Existen, sin embargo, argumentos más sólidos que éste para afianzar los pilares de una sociedad laica y, de paso también, para aclarar dónde están sus límites, en esa frontera en la que al tolerante no le queda más remedio que pararle los pies al dogmático, antes de que acabe con él.

Me permito sugerir a los laicos del tipo-1 y del tipo-2 que observen lo siguiente: lo característico de una sociedad que respeta la autonomía de todos sus miembros es el hecho de que todos sus miembros han renunciado a imponer a los demás sus opiniones y puntos de vista por otra vía que no sea la argumentación racional. Para que esto llegue a ser posible, y todos se comprometan a esa renuncia, en el contexto de sociedades intensamente pluralistas es necesario que llegue a formarse una *base de justificación común*, que a todos pueda resultarles aceptable, independientemente de cuáles sean sus opciones personales, por ejemplo, en relación con sus convicciones religiosas. En una sociedad como ésta, el reconocimiento de la libertad de conciencia, y de su corolario más cercano, la separación entre la esfera política y la esfera de las creencias más arraigadas, deja de ser una simple estrategia defensiva ante el hecho de la disparidad de opiniones y la consecuencia de haber optado, en el plano filosófico, por el escepticismo, sino que pasa a entenderse como expresión de un conjunto de principios que cualquier ciudadano razonable estará dispuesto a aceptar. El compromiso con la laicidad se conecta con la defensa de la argumentación racional y del libre consentimiento de los individuos, frente a la pretensión de quienes se presentan como custodios de las verdades reveladas. Es más, cualquier intento por imponer una u otra creencia por una vía que no sea la de la argumentación racional, deberá ser interpretado como una agresión a la libertad religiosa de la que todos somos titulares.

Es importante puntualizar la distancia de esta manera de enfocar el problema de las razones morales compartidas y el planteamiento que

hacía el último de los adversarios del laicismo, cuando afirmaba que entre las bases de una convivencia estable tiene que encontrarse necesariamente la referencia a los bienes que cada uno, desde su propia visión religiosa de la vida, reconozca como la fuente del valor. Puedo admitir que, en la construcción de consensos compartidos, no conviene perder de vista lo más valioso, pero al mismo tiempo me parece indispensable establecer una clase de *filtro* para no correr el riesgo de que el lenguaje de la fe acabe secuestrándolo. ¿Y por qué un filtro, por qué poner condiciones a lo que cada uno de nosotros puede exponer en público? Pues sencillamente porque sin esos filtros, como quiera que los queramos fabricar, quedaríamos expuestos a la aparición de pretensiones e intereses inconmensurables, que bloquearían cualquier perspectiva razonable de convergencia. La pregunta fundamental, que por un lado obliga al relativista a someter a un cuestionamiento crítico las opciones valorativas propias y ajenas, y que por otro lado obliga al creyente a tomar distancia respecto de sus compromisos metafísicos, sería la siguiente: ¿Es posible realmente articular una noción de lo *racionalmente aceptable* que todos los ciudadanos puedan compartir a pesar de no coincidir en una visión del mundo o en una concepción del bien homogénea? Nosotros lo laicos —los laicos objetivistas, habría que puntualizar— respondemos que sí es posible articular una noción como ésa, pero que para lograrla es preciso introducir una serie de restricciones, tanto de carácter procedimental, relativas a la manera en la que se desarrolla el intercambio de argumentos en la esfera pública, como de carácter sustantivo, que expresan las exigencias básicas de la igual dignidad de todos.

En todo caso, que nadie piense que de esta disputa de familia que los laicos objetivistas mantenemos con laicos que no lo son, acabarán sacando provecho los adversarios del laicismo. Y por haber renunciado a las

complicaciones e inconsistencias del relativismo, no por eso somos menos laicos. Al revés, tenemos razones mucho más fuertes para defender una consciente privatización de la práctica religiosa. La necesidad de preservar esa *base común* en la que a nuestro juicio se encuentra el punto de apoyo estable de una sociedad bien ordenada nos lleva a rechazar vivamente, por poner tan sólo algunos ejemplos, la curiosa tesis según la cual la responsabilidad por la educación de los niños corresponde exclusivamente a las familias, en virtud del supuesto derecho a perpetuar creencias religiosas ancestrales; o la capciosa provocación de los obispos cuando afirman que un Estado que no reconozca el valor de la enseñanza religiosa, o no acepte ciertos postulados morales relativos al aborto y al matrimonio es un Estado laicista, y por lo tanto excluyente y en última instancia ilegítimo. Precisamente por la necesidad de salvaguardar incondicionalmente la igualdad de todos ante la ley, el legislador democrático debe negarse a conceder beneficios o privilegios a las Iglesias, incluso aunque los ciudadanos los reclamen mayoritariamente. Otra cosa distinta es que ese mismo Estado, una vez garantizados los derechos de todos, ponga los medios oportunos para que las distintas confesiones puedan predicar y enseñar sus doctrinas a quienes libremente deseen escucharlas.

El creyente irónico

¡Curioso requiebro! ¡Al comienzo de esta conversación los laicos iban diciendo que para ser laico de pura cepa había que ser por fuerza relativista, y ahora nos vienen a contar que, en realidad, los laicos no son todos iguales, ya que algunos sí que lo son hasta el final, porque son relativistas, mientras que otros, al contrario, son relativistas pero con reservas, y en la parte en que no lo son se muestran al menos tan objetivistas

como sus adversarios! No se ofendan si les pido —prosigue maliciosamente el irónico defensor de los creyentes— que me saquen de este enredo. Yo creía haber entendido su posición al comienzo, cuando hablaban de que todas las creencias son iguales y que no hay más remedio que actuar en consecuencia. Pero ahora, ¡cómo han cambiado las tornas! No sólo me están diciendo —¡un argumento sospechosamente parecido al que en su día empleaban los ungidos por el Señor! ¡Hay que ver qué vueltas da la vida!— que las creencias laicas son distintas de las creencias metafísicas, sino que además se arrogan la autoridad para discriminar entre las creencias que califican como razonables y las que corren peor suerte, con un argumento tan peregrino como el de que unas concuerdan con ciertas intuiciones que, a Ustedes mismos, les parecen más profundas y universales que las demás. ¿No estarán haciendo trampas? Ya no es sólo que haya distintas maneras de ser laico, difícilmente reconducibles a un mismo perfil intelectual y psicológico, sino que tendríamos laicos relativistas y laicos antirrelativistas. Comprenderán mi desconcierto.

Claro, Ustedes los laicos que tienen costumbre de cerca de los últimos avatares de la filosofía contemporánea querrán defenderse diciendo que, respecto de los dogmas de los viejos clericales, es mucho el camino que han recorrido. Ahora lo que más parece preocuparles es la formación de un ciudadano reflexivo, dispuesto a desafiar críticamente la autoridad de las creencias, consciente de las ventajas que reporta el vivir en sociedades comprometidas con la defensa del máximo grado de pluralismo que sea compatible con el mantenimiento de ciertos principios de justicia. No dudo de que un personaje semejante, fabricado en los más avanzados y asépticos laboratorios filosóficos del Primer Mundo, en condiciones de perfecta ausencia de gravedad, no tenga inconve-

niente en poner entre paréntesis las estériles disputas que nos preocupan a los comunes mortales, cuando hablamos de cosas tales como la Verdad. Con su inquebrantable confianza en la ingeniería moral, Ustedes se desmarcan alegremente del relativismo y nos piden que invirtamos todos nuestros ahorros en un objetivismo de mínimos, libre de compromisos metafísicos. Un objetivismo tan ligero desde el punto de vista de sus contenidos —¡bajo en calorías y a precio de saldo!— que podrá encajar sin mayores fricciones con las más diversas metafísicas, siempre en el orden de lo razonable.

Pero, ¿no se dan cuenta Ustedes de que toda esta película que nos cuentan es demasiado artificiosa? ¿De veras creen que, armados con esa clase de filosofía, vamos a lograr alguna vez plantarle cara a la desorientación que ahoga a nuestras democracias, pobladas por ciudadanos que no alcanzan a entender las virtudes de la conversación democrática y los males que se derivan del fanatismo y la superstición? Más nos valdría quitarnos las máscaras y reconocer que no hay terceras vías que valgan. Efectivamente, como decía en su momento el laico-1, la laicidad es una visión del mundo, un rasgo peculiar de una formación social determinada, y sólo está realmente justificada dentro de un cuerpo de creencias comunes como el que compartimos *nosotros*, los felices habitantes de las sociedades democráticas y tolerantes. Sólo en un entorno como éste la laicidad puede ser considerada como un valor y la estrategia típicamente liberal de privatización de las creencias puede tener éxito.

El realista prudente

Bien está —responde un laico que no se deja amedrentar por este último bandazo en la discusión— que se nos pidan explicaciones sobre esa for-

ma de mínimo en el que intentamos refugiarnos algunos laicos al comprobar la inconsistencia del relativismo más torpe. Pero a lo que no vamos a estar dispuestos a renunciar bajo ningún motivo es a la universalidad de los principios que orientan una política laica. Esa idea peregrina de una laicidad poco menos que etnocéntrica, que vale para los nuestros pero no para los otros, pues queda reservada para los afortunados pobladores de nuestras opulentas democracias, es sencillamente una aberración. ¿Acaso podría un laico ser tolerante con sus vecinos y a la vez dogmático con los extraños, simplemente porque estos últimos no tienen la fortuna de compartir su lenguaje materno? ¿Puede un laico tratar las creencias radicalmente diferentes a las suyas, sean éstas las de San Benito o las de Nietzsche, como si fueran las creencias de un loco, simplemente porque no es capaz de encontrar, en ese preciso momento, un lenguaje adecuado para rebatirlas? ¿Es de recibo semejante frivolidad?

No es el momento para entretenerse en sutilezas filosóficas. No obstante, merece la pena apuntar que la opción del laico-3 no es la única disponible para intentar salvar los muebles del laicismo una vez que nuestros corazones han dejado ya de palpitar, y probablemente para siempre, con las viejas soflamas anticlericales. El argumento de la base común intentaba salvar la posibilidad de la cooperación sugiriendo que deberíamos dar un paso atrás respecto de nuestras convicciones actuales y volver la mirada hacia adentro y hacia afuera para comprobar si creemos realmente en lo que decimos que creemos. No le falta razón al ironista que me precedió en el uso de la palabra cuando decía que, con esa maniobra, lo único que conseguimos al final es abrir la puerta que nos devuelve al reino en el que habitan nuestras formas de vida compartidas, allí donde se encuentran las raíces de la fe. Sólo al aterrizar en ese lugar y comprobar hacia dónde tira la corriente, podremos saber cuánto margen nos

queda para seguir siendo laicos. Anticipar el pronóstico, con herramientas puramente filosóficas y sin atender las actitudes concretas de la sociedad sobre la que estamos hablando, es un ejercicio perfectamente inútil. Pero podemos imaginar una vía de salida algo diferente a la del creyente postmoderno, y que no tiene por qué violentar las cautelas filosóficas de las que se servía el laico-3 para blindar su posición. Se trataría de aproximar la actitud del laico a la del observador comprometido con la objetividad, que comprende la importancia y tiene los recursos necesarios para tomar distancia respecto de sus creencias actuales, contemplándolas desde fuera, retrocediendo y adoptando una perspectiva más amplia sobre el mundo que le rodea y que incluye tanto a él como a las creencias mismas. O, con una estrategia similar, podemos someter nuestras creencias al test de la crítica, intentando reconstruir su génesis, pues siempre cabe la posibilidad de que algunas de ellas hubieran sido adoptadas bajo la violencia o el engaño, o bajo la presión coercitiva de una autoridad que no reconoce la autonomía de los ciudadanos. Por una u otra vía, llegaremos a la conclusión, siempre provisional, de que unas creencias se sostienen y otras no, unas pasan la prueba, mientras que otras no merecen nuestro respeto.

Al final, la tesis vendría a ser aproximadamente ésta: tanto la creencia en una Verdad absoluta, como la creencia contraria, que convierte al Yo o al Nosotros en referencia exclusiva de certeza, son igualmente enemigas del laicismo. Y repárese, por cierto, en una curiosa coincidencia: nosotros los laicos comenzábamos este debate enfrentándonos a la clausura de los dogmáticos, en nombre de la diversidad de las creencias; al final del recorrido, seguimos peleando con la clausura, que ahora se encuentra del lado del más rocambolesco de los relativismos.

El sociólogo alarmado, que no pierde la esperanza

Pese a lo avanzado de la hora, interviene ahora un viejo sociólogo, reconvertido mucho tiempo atrás en filósofo: Creo sinceramente que todo este ya largo debate está yendo por el buen camino. Durante años me he ocupado de muchos de los temas que han ido saliéndonos al paso. Sin embargo, en los momentos de desasosiego me parece escuchar el rumor de algunas viejas inquietudes, a las que nunca quise dar demasiado peso. Respecto a lo que se decía en la intervención anterior, mi temor es que por exceso de prudencia podamos acabar perdiendo de vista la realidad. Y la realidad, en las sociedades actuales no es exactamente igual a como nos la representamos nosotros, los últimos herederos de la Ilustración. La promesa de una sociedad laica, abierta, tolerante y democrática sólo llegará a cumplirse el día en el que todas las voces, incluidas las que no renuncian a una inspiración trascendente, puedan tener cabida en el espacio público. (Dicho sea por inciso, tengo la impresión de que, a estas alturas, cada vez resulta más difícil establecer una clara línea de distinción entre lo propiamente religioso y lo genéricamente metafísico. Quien esté libre de culpas, en un terreno tan resbaladizo, que tire la primera piedra…). Vivimos en sociedades postseculares, en un contexto en el que las instituciones democráticas construidas a lo largo de los dos últimos siglos, con su pesada herencia ilustrada, parecen estar perdiendo la capacidad para guiar los procesos de integración social, contrarrestando las poderosas tendencias atomizadoras que las atraviesan. El desafío fundamental, a diferencia de lo que se empeñan en decir los laicistas obsoletos, encasillados en la defensa de una modernidad desgastada, está en conse-

guir que los ciudadanos vuelvan a implicarse en la acción colectiva, o no renuncien definitivamente a hacerlo.

Vistas así las cosas, conviene distinguir entre dos vertientes de un proceso que hasta hace poco nos parecían indisolubles: de un lado, la secularización del derecho y el Estado; de otro, la secularización de la sociedad. Sólo cuando comprendemos que las dinámicas de un lado y otro pueden ser distintas, podremos comprender también el papel determinante que las comunidades religiosas desempeñan en la sociedad civil y en la esfera pública. El punto es que, en las actuales condiciones, no podemos permitirnos el lujo de prescindir de ellas, ignorando su contribución al proceso democrático. Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden olvidar que los creyentes tienen derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. De aquí se deriva un doble compromiso: de un lado, con el reconocimiento del potencial de verdad contenido en las afirmaciones basadas en creencias de tipo religioso; de otro, con la traducción del contenido de afirmaciones a un lenguaje universalmente accesible, comprensible para creyentes y no creyentes, para que puedan ser objeto de escrutinio público en el foro democrático. Y si alguien preguntara, maliciosamente, en qué consiste el potencial de verdad de conceptos religiosos como la encarnación de Cristo, el pecado original, la transustanciación, la virginidad de María, la resurrección, el juicio final y otros por el estilo, podría contestársele que, al revés, no hay razón alguna para excluir que los valores centrales de una sociedad democrática —la dignidad o la igual libertad, por ejemplo— puedan ser traducidos a idiomas diferentes, cargados de connotaciones religiosas o metafísicas que enriquezcan su textura original.

Agotado el sagrado furor secularizador de los laicos, si hay algo en este terreno por lo que merezca la pena seguir luchando, frente a la indiferencia homogeneizadora, es por mantener viva la sensibilidad ante los lenguajes ajenos, porque sin esa cualidad, que alimenta el discurso público y las instituciones de una democracia que esté a la altura de nuestras expectativas, es muy probable que acaben secándose las fuentes más profundas que alimentan la solidaridad.

¿De dónde venía el paseante? Y, al final, ¿qué fue de él?

Al filósofo postsecular no le hace ninguna falta que venga yo a recordarle —se levanta una voz más del lado de los laicos, cuando todo esperaba que la sesión pudiera darse por concluida— que tan importante como la disposición a traducir, y a escuchar, es la disposición a revisar nuestras creencias, y a abandonarlas cuando no consiguen dar cuenta del mundo que nos rodea, con sus contradicciones, o del entorno desde el que hablamos en este momento, que desafía a cada paso nuestras certezas. Mantener abierta esta posibilidad es, al fin y al cabo, todo lo que necesita el laico para diferenciarse del creyente. Y no en vano ésa es precisamente la premisa que algunos creyentes se empeñan en rechazar. Que luego, en nuestros días, haya que seguir contando con las Iglesias —esperemos que moderadamente civilizadas— para alimentar el debate democrático, y que sea particularmente importante mostrarse caritativos en la traducción de sus lenguajes, es algo que se explica sin necesidad de apelar a ninguna forma de trascendencia. Si esto es todo lo que estamos diciendo, bien venga, aunque no acabo de entender qué es lo que se gana o se pierde

con la jugada. Pero si el proyecto que surge de la última intervención va más lejos que eso, entonces…

Y es que, puede ser que no en la teoría, pero seguramente sí en la práctica, las diferencias de acento importan. Ni siquiera al más impenitente de los laicos se le pasa ya por la cabeza ignorar los cambios que están produciéndose en esas sociedades que nuestro último interlocutor llamaba postseculares. Pero no es esto lo que me ha llevado a tomar la palabra… (Ahora ya no queda casi nadie en el público que le preste atención al orador: con esta última apertura, se ha generalizado un murmullo de inquietud, que se mezcla con las primeras despedidas). ¿Recuerdan ustedes a aquel paseante que, con su pregunta, suscitó nuestro debate? No estoy seguro de que se encuentre todavía entre nosotros, pero no me extrañaría nada que se hubiera sentido algo decepcionado por la manera en la que hemos conducido la discusión. La mayoría de los que estamos aquí dimos por hecho que se trataba de una persona despreocupada, y quizá tan desocupada como nosotros. Nos parecía descontado que, detrás de esa pregunta, hubiera una inquietud de esas que se resuelven con argumentos de esos que normalmente consideramos filosóficos. En realidad, no teníamos constancia alguna de que esa fuera realmente su condición. Cabe la posibilidad de que aquella persona no fuera en absoluto una persona despreocupada. Y es bien posible que su pregunta surgiera de una motivación mucho más inmediata, y dramática. Puede ser, incluso, que sus palabras ni siquiera expresaran una verdadera pregunta y que, por el contrario, fueran portadoras de un lamento por la enorme cantidad de violencia que en nuestros días sigue ejerciéndose en nombre de algo tan inconsistente y efímero, si uno se para a pensarlo, como son las ideas.

Con mirada académica, se diría que nuestro ya largo debate ha quedado poco más o menos en tablas. Ante la falta de argumentos definitivos

para derrotar a los adversarios, salvando o condenando lo que queda en pie del viejo laicismo, según sea nuestra sensibilidad, o según el humor del momento, llegaremos a la conclusión de que la filosofía ha cumplido una vez más su tarea o, al revés, que ha vuelto a quedar demostrado, por si todavía hiciera falta, que la filosofía no lleva a ningún lado. Pero más allá de lo que nos parezca a nosotros, despreocupados lectores, hemos de reconocer que ninguna de estas dos soluciones es probable que le interese lo más mínimo a los millones de personas que siguen siendo perseguidas por sus creencias y sus ideas; ni tampoco a las mayorías silenciosas apresadas por el malestar ante una modernidad desnortada, encerrada en el culto a un dogma no menos poderoso que el de las viejas Iglesias, y no menos viciado por la trascendencia: la creencia en la autoridad del mercado y en el valor de la mercancía. También por este último motivo, y no sólo porque piense que nada bueno puede traer la vaga aspiración de muchos reaccionarios y de algunos progresistas que pretenden marcar programas para el reencantamiento del mundo, creo que seguimos necesitando instituciones encargadas de garantizar tanto la *libertad de religión*, como la *libertad frente a la religión*, herramientas que nos protejan frente a la tiranía de las opiniones irreflexivas, tomadas como medida de todas las cosas, que promuevan las capacidades críticas y autocríticas de los ciudadanos y abran espacios de resistencia frente al poder de las ideas. Y si todavía hay algún filósofo que, seguramente por deformación profesional, sigue clamando por la necesidad del fundamento, me limitaré a contestarle con una hipótesis, y con el deber de contrastarla con la experiencia: la tiranía, cualquier tiranía, produce violencia, violencia que unas veces será contra los demás, cuando las presuntas verdades se imponen por la fuerza, y no por medio de la argumentación, y otras contra uno mismo, en los casos en los que el sujeto no tiene recursos para po-

nerse a salvo de sus propios prejuicios y supersticiones, y para liberarse de ellos, convirtiéndose en dueño de su propio destino.[1]

FUENTES CONSULTADAS

BARBERIS, M. (2008), "Pluralismo", en *Ética para juristas*, Madrid, Trotta.

BOVERO, M. (2001), "Cómo ser laico", en *Nexos*, número 282, México.

BUTLER, J. (2009), *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

FERRAJOLI, L. (2012), "La scelta come fondamento ultimo della morale", *Teoria politica*, núm. 2, Madrid, Marcial Pons.

_______ (2011), *Principia Iuris*, Madrid, Trotta.

[1] Ninguna de las ideas centrales contenidas en este diálogo es cosecha de su autor. Y ninguna de las posiciones descritas coincide íntegramente con la posición real de los autores que pueden verse reflejados. A título indicativo, el lector podrá recuperar algunos de los materiales de los que me he servido en estas páginas a través de las referencias que señalo a continuación. Para la defensa de la laicidad como visión de las cosas, señalo a: Bovero, 2001; P. Salazar, 2006 y 2008; y Pereda, 2006. Una férrea defensa del nexo entre laicidad y relativismo aparece en Ferrajoli, 2012. Sobre las distintas dimensiones del relativismo, y su nexo con la democracia, Barberis, 2008, y Ruiz Miguel, 2011. Sobre la fe en la razón del metodólogo empirista, las referencias descontadas son Popper, 2010: cap. 24, y también Kelsen, 1991. En el apartado del creyente advertido, la descripción del prejuicio laicista está tomada de Williams, 2011. Los argumentos antirrelativistas están modelados en torno a Ratzinger, 1991 y 2008. Al elaborar la posición del constitucionalista laico me he apoyado fundamentalmente en Ferrajoli, 2011: cap. Ferrajoli, 2011: cap. XI; Ruiz Miguel, 2008, y Prieto, 2013. También aludo a Salazar, 2006, y a Savater, 2004. La referencia lockeana está en Locke, 1999: 127. La primera versión de los argumentos del filósofo sensible a los problemas del reconocimiento se corresponde con Taylor, 2012b. Para la crítica del procedimentalismo liberal, Sandel, 1996. El argumento sobre los racimos de creencias, así como otros apuntes para la caracterización del relativismo, provienen de Valdecantos, 1999. Sobre la supuesta contradicción del escéptico políticamente comprometido, Laursen, 1992. La posición del laico objetivista ha sido modelada a partir de algunos pasajes de Vázquez, 2006 y 2008. Hago referencia al conocido texto de Garzón Valdés, 1992, y tomo diversas consideraciones de Ruiz Miguel, 2007. El creyente irónico se refiere, básicamente, al perfil trazado por Rorty, 1996. La réplica al etnocentrismo rortyano está construida a partir de Nagel, 1996, y Williams, 2006. La referencia a una sociedad postsecular coincide básicamente con algunas tesis de Habermas, 2008 y de a, 2012. Al respecto, véase también Mate, 2008. Una reflexión sobre el sujeto poscreyente se encuentra en Thiebaut, 1998. En el final del debate, aludo a Vitale, 2004, y a Butler, 2009.

GARZÓN VALDÉS, E. (1992), "No pongas tus sucias manos sobre Mozart: el concepto de tolerancia", *Claves de Razón Práctica*, núm. 19, Madrid, España.

HABERMAS, J. (2008), "¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?", en J. Habermas y J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, FCE.

KELSEN, H. (1991), "¿Qué es justicia?", en *¿Qué es justicia?*, Barcelona, Ariel.

LAURSEN, Ch. (1992), *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, Leiden Brill.

LOCKE, J. (1999), "Carta sobre la tolerancia", en J. Betegón y L. Prieto (eds.), *Escritos sobre la tolerancia,* Madrid, CEC.

MATE, R. (2008), "La religión en una sociedad postsecular. El debate entre Habermas y Flores d'Arcais", *Claves de Razón Práctica,* núm. 181, Madrid.

NAGEL, T. (1996), *Una visión de ningún lugar*, México, FCE.

PEREDA, C. (2006), "El laicismo *también* como actitud", en *Isonomía*, núm. 24, México.

POPPER, K. (2010), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós.

PRIETO, L. (2013), "El principio de laicidad del Estado", en *El constitucionalismo de los derechos*, Madrid, Trotta.

RATZINGER, J. (2008), "Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal", en J. Habermas y J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, FCE.

_______ (1991), "Elogio della coscienza", *Il Sabato*, 16 de marzo.

RORTY, R. (1996), "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.

Ruiz Miguel, A. (2011), *Democracia y relativismo*, México, Fontamara.

_______ (2008), "Para una interpretación laica de la constitución", en VV.AA., *Estado y religión en la Europa del siglo XXI*, Madrid, CEPC.

_______ (2007), "Laicidad, laicismo, relativismo y democracia", *Sistema*, núm. 199, Madrid.

Salazar, L. (2006), "Religiones, laicidad y política en el siglo XXI", *Isonomía*, núm. 24, México.

Salazar, P. (2008), "La persona laica", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, núm. 249, México.

_______ (2006), "Laicidad y democracia constitucional", *Isonomía*, núm. 24, México.

Sandel, M. (1996), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.

Savater, F. (2004), "Laicismo: cinco tesis", *El País,* 3 de abril, Madrid.

Taylor, C. (2012a), "Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teoría política", en VV.AA., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta.

_______ (2012b), "Por qué necesitamos una redefinición radical de secularismo", en VV.AA., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta.

Thiebaut, C. (1998), *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós.

Valdecantos, A. (1999), *Contra el relativismo*, Madrid, Visor.

Vázquez, R. (2008), "Laicidad, religión y deliberación pública", *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, núm. 31, Alicante, España.

_______ (2006), *Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la filosofía del derecho*, Madrid, Trotta.

VITALE, E. (2004), “Libertà di religione e dalla religione?”, en M. Bovero (ed.), *Quale libertà?*, Roma-Bari, Laterza.

WILLIAMS, B. (2011), “El prejuicio humano”, en *La filosofía como una disciplina humanística*, México, FCE.

——— (2006), *Verdad y veracidad*, Barcelona, Tusquets.

VIII

LA LAICIDAD LIBERAL*

FAVIOLA RIVERA CASTRO

En la actualidad, se da por sentado que el modelo del Estado laico "tradicional" está agotado. Con frecuencia se objeta que éste se caracterizó por mantener una relación beligerante con una institución religiosa dominante y con la religión en general, por lo cual, según se señala, resultó ser anticlerical, antirreligioso y, por ello, incompatible con la tolerancia religiosa y con la libertad de conciencia. En efecto, en el núcleo de la laicidad "tradicional" está el conflicto político e ideológico del Estado con una institución religiosa dominante, de allí que se exija la separación institucional entre ambos, así como la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado y del discurso político. En respuesta a las críticas, los defensores de la laicidad usualmente buscan actualizarla de modo que resulte consistente con valores liberales centrales, como la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia.

Una dificultad con las críticas usuales al Estado laico "tradicional" es que pasan por alto la distinción entre los distintos tipos de laicidad que han existido históricamente. La falla en apreciar las diferencias entre ellos ha generado mucha confusión respecto de qué es exactamente lo

*Una versión anterior de este trabajo fue presentada en el Taller de Filosofía Práctica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Agradezco los comentarios que allí recibí, especialmente los de Moisés Vaca, Juan Antonio Cruz, Corina de Yturbe, Daniel Scheck e Itzel Mayans.

que se objeta y cuál es el objetivo. Esto ha favorecido a los detractores de la laicidad porque ha sido suficiente con que sus críticas se apliquen a algún tipo de Estado laico para desacreditar al "tradicional" como si fuera uno solo. Como veremos en este trabajo, podemos distinguir entre por lo menos tres concepciones de la laicidad: la republicana, la liberal y la antirreligiosa ilustrada.[1] Si bien esta clasificación es conceptual, no se trata de una mera especulación teórica, ya que las tres concepciones han existido históricamente. La republicana se desarrolló en Francia desde fines del siglo XIX y las otras dos en México: la liberal se articula en las reformas liberales de la segunda mitad de ese mismo siglo y la antirreligiosa ilustrada se establece tras la Revolución mexicana. Una ventaja de esta clasificación es que nos permite apreciar que el Estado laico "tradicional" no es uno solo, sino que hay varios tipos de él, y que las críticas que usualmente se le hacen no se aplican por igual a cada uno de ellos.

Mi propósito central en este trabajo es mostrar que las críticas que justificadamente se dirigen contra el Estado laico en realidad tienen como blanco las concepciones republicana y antirreligiosa ilustrada, pero no se aplican a la liberal.[2] Esta última, como su nombre lo indica, se articula dentro del liberalismo, por lo que resulta consistente con valores liberales centrales, como la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia. Al mismo tiempo, se trata de una concepción que exige un régimen de separación entre el Estado y las instituciones religiosas, así como la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado y del

[1] Esta clasificación no pretende ser exhaustiva.

[2] Aclaro que a lo largo de este trabajo me ocuparé de la laicidad entendida como concepto político solamente, es decir, como una característica del Estado en su relación con las instituciones religiosas y con la religión en general. Dejo aquí de lado toda consideración de la laicidad como un rasgo de la cultura, que muchas veces se identifica con la secularización entendida como proceso social. Dejo también de lado la comprensión de la laicidad como una postura intelectual que se opone al dogmatismo.

discurso político. Como veremos, todo Estado laico es anticlerical, si por "clericalismo" entendemos la postura según la cual las instituciones religiosas deben desempeñar un papel central en la determinación de los estándares de la vida pública y privada.[3] Dado el conflicto político e ideológico al cual responde la laicidad, el anticlericalismo, así concebido, no constituye una objeción. En cambio, el carácter antirreligioso e intolerante sí son críticas válidas, pero no aplican a la concepción liberal.

Tras haber presentado las tres concepciones de la laicidad mencionadas, a continuación examino la relación entre la laicidad y el liberalismo. Como las críticas contra el Estado laico "tradicional" usualmente se hacen desde una perspectiva liberal, es importante explicar en qué sentido la manera laica de concebir la relación del Estado con las instituciones religiosas puede ser liberal.[4] Mi propósito aquí es mostrar que la laicidad constituye un tipo particular de arreglo institucional que puede tener lugar en el interior del liberalismo. Como veremos, se trata de un arreglo institucional que responde a un contexto social y político caracterizado por la presencia de una institución religiosa ampliamente mayoritaria y poderosa.

Finalmente, me propongo mostrar que la laicidad liberal resulta adecuada para el caso mexicano en la actualidad. Brevemente examino la manera en la que ha cambiado el conflicto político e ideológico con una institución religiosa que sigue siendo ampliamente mayoritaria, con el fin de mostrar por qué el régimen de separación y la independencia de las instituciones del Estado y del discurso político respecto de todo contenido religioso siguen siendo de importancia crucial.

[3] Hazareesingh, 1994: 100. Difiero de la postura de Blancarte (2008: 54) según la cual el Estado laico no debe entenderse como anticlerical.

[4] Para una crítica tradicional del Estado laico desde una perspectiva liberal, véase Rawls, 1999: sección 34).

Tres concepciones de la laicidad del Estado

Si bien la distinción entre tres concepciones de la laicidad del Estado es conceptual, está articulada con base en experiencias históricas. Al igual que cualquier otro concepto político, la laicidad se ha desarrollado en contextos sociales específicos en respuesta a ciertos problemas políticos. Así como la idea de tolerancia religiosa se desarrolló inicialmente en respuesta al problema planteado por las guerras de religión en Europa tras la Reforma protestante, la laicidad del Estado se articuló a fines del siglo XIX en respuesta al problema planteado por el desafío a la autoridad suprema del Estado por parte de una institución religiosa dominante, poderosa y opuesta a valores políticos básicos. Existe, desde luego, más de una manera de responder a este desafío: mediante la creación de una Iglesia oficial alternativa o con el fomento, desde el Estado, de la diversidad religiosa, entre otras. La respuesta laicista consiste, por un lado, en independizar al Estado del poder de influencia política de la institución religiosa dominante, forzándola a que se desempeñe como una asociación civil separada del Estado y, por el otro, en independizar a las instituciones del Estado y al discurso político de todo contenido religioso.

Sin embargo, existen varias maneras de articular una respuesta laicista dependiendo de la tradición de pensamiento y práctica políticas en las que se inscriba. A continuación considero tres concepciones de la laicidad que se desarrollaron históricamente en Francia y en México. La concepción republicana surge en Francia a fines del siglo XIX y principios del XX, dentro de la ideología republicana. La concepción liberal surge inicialmente en México en el interior de la ideología liberal, la cual se impone frente a la alternativa conservadora y monárquica en la segunda mitad del siglo XIX. La antirreligiosa ilustrada también se origina en el

seno del liberalismo mexicano, aunque no la considero "liberal" porque resultará inconsistente con conceptos básicos del liberalismo. Esta concepción se consolida tras la revolución de 1910.

Estas tres concepciones tienen en común que surgen como respuesta a la confrontación política e ideológica del Estado con una institución religiosa dominante y poderosa. Como es bien sabido, la Iglesia católica se opuso en el siglo XIX al establecimiento de la República en Francia, por lo que los republicanos la consideraban un enemigo político.[5] Tras la revolución de 1789, la Iglesia había perdido sus privilegios y habían sido nacionalizados sus bienes. En el terreno ideológico, se oponía a los valores liberales y republicanos, a los que condenaba enérgicamente.[6] En la década de los años ochenta de ese siglo, se promulgan leyes que establecen el carácter laico de la educación oficial. Posteriormente, el régimen de separación se establece en 1905, con lo cual la Iglesia católica se convierte en una organización civil, independiente del Estado. Así se limitó severamente la capacidad de esta Iglesia para influir en la política formal y en el establecimiento de estándares morales públicos.[7] La laicización inicial de las instituciones del Estado y de la política formal tuvo lugar mediante una confrontación abierta con la Iglesia, que naturalmente se resistía a perder sus privilegios políticos, económicos, administrativos e ideológicos.[8]

En el caso mexicano, la debilidad del Estado frente a la Iglesia católica era mucho mayor que en Francia a fines del siglo XIX. Esto se debe,

[5] En Francia, la Iglesia se colocó siempre del lado del monarquismo y combatió abiertamente a los republicanos (Hazaareesingh, 1994).

[6] *Syllabus Errorum* de Pío IX. La Iglesia reconoció la libertad de conciencia y se reconcilió con la tolerancia religiosa hasta la segunda mitad del siglo XX.

[7] Este régimen de separación no se ha mantenido sin inconsistencias, pues el Estado francés siempre ha subsidiado a la Iglesia católica en algunas regiones (Chadwick, 1997).

[8] Gunn, 2004.

entre otras razones, a que la corporación eclesiástica seguía siendo el mayor propietario de bienes inmuebles, además de agente fiscal, financiero, educativo, administrativo y judicial, y de gozar de privilegios especiales (fueros).[9] Las reformas liberales de los años cincuenta del siglo XIX ponen en marcha el proceso de sustracción de estas funciones de manos de la Iglesia para transferirlas al Estado y a particulares. La Iglesia, por su parte, se declaró en rebelión contra el establecimiento de un régimen liberal, el cual atentaba directamente contra los privilegios que mantenía.[10] La Constitución de 1857 eliminó por primera vez el reconocimiento de la católica como religión oficial. Las Leyes de Reforma establecieron el régimen de separación, nacionalizaron los bienes del clero, crearon el matrimonio y el registro civiles, secularizaron los cementerios, suprimieron las órdenes monásticas y eliminaron la coacción civil por faltas religiosas.[11] De manera similar al caso francés, la transferencia al Estado de funciones tradicionalmente eclesiásticas (como el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones), así como el ataque a los privilegios políticos, económicos e ideológicos de la Iglesia, tuvo lugar en un proceso de confrontación y guerra.

En ambos casos, el régimen de separación laico tiene el propósito de establecer la supremacía de la autoridad civil sobre la eclesiástica, independizando al Estado del poder de influencia política de una institución eclesiástica dominante y que se le opone.[12] Se instituye después de décadas de buscar otras maneras de subordinar a esta última a la autoridad del

[9] Véase el análisis de Molina Enríquez, 1906.

[10] Véase el "Manifiesto constitucional a la nación" que precede a Leyes de Reforma (Tena, 2005).

[11] Aunque el término "laico" no se utiliza en las Leyes de Reforma, en su momento se entendió que se trataba del establecimiento de un Estado laico. Véase Sierra, 1956: 178-179.

[12] En el artículo 1º de la Constitución francesa de 1946, se hace explícito que Francia es una República indivisible, laica, social y democrática. En el caso mexicano, la laicidad del Estado se establece explícitamente en el texto constitucional en 2012.

Estado.[13] Asimismo, la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado y del discurso político se establece con el fin de independizarlos del poder ideológico de la religión dominante en un contexto de oposición entre los valores políticos liberales y republicanos, por un lado, y la moral católica, por el otro. Las tres concepciones de la laicidad que presento a continuación se distinguen por los respectivos marcos ideológicos en los que se inscriben, los cuales imponen límites y exigencias tanto al Estado como a las instituciones religiosas. Si bien corresponden a casos históricos diferentes, mi interés no reside en hacer un recuento histórico, sino conceptual. Me interesa destacar y examinar los elementos conceptuales que las caracterizan y las distinguen entre sí.

La laicidad republicana

La laicidad en la educación oficial y el régimen de separación entre el Estado y la Iglesia se consideran los dos pilares de la laicidad francesa. El propósito del régimen de separación es obligar a la conversión de la institución religiosa dominante en una asociación civil independiente del Estado. Este arreglo institucional establece límites tanto al Estado, el cual no debe interferir en los asuntos internos del culto, como a las instituciones religiosas, las cuales deben "privatizarse", en el sentido de operar en la esfera privada de las asociaciones civiles.[14] Con frecuencia, esta abstención del Estado de interferir en asuntos religiosos, para apoyar o perjudicar a alguna institución religiosa en particular, se expresa en términos de su "neutralidad". Un Estado neutral en materia religiosa se abstiene de pronunciarse, ya sea a favor o en contra, respecto de cuestiones religiosas.

[13] Poulat, 2012; Costeloe, 1978.
[14] Sobre la "privatización" de la religión, véase Casanova (1994: "Parte 1").

El carácter laico del Estado, de acuerdo con esto, no se agota en la mera separación de la institución eclesiástica, sino que exige también la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del primero y del discurso político.[15] Éste es un rasgo que la laicidad republicana comparte con la liberal. De manera similar al régimen de separación, la laicidad de la escuela oficial podría entenderse sólo como la independencia de las instituciones religiosas y la exclusión de todo contenido religioso; es decir, podría entenderse sólo en términos de su neutralidad. En tanto que neutral, la escuela oficial laica no puede admitir ningún contenido religioso (sean palabras, símbolos o rituales) dentro de sus recintos. Sin embargo, la laicidad educativa republicana no se rige por este paralelismo y en ello residen los rasgos específicos que la distinguen de una concepción liberal. Si bien el republicanismo francés incorpora elementos centrales del liberalismo (derechos y libertades liberales fundamentales, igualdad frente a la ley, división de poderes, imperio de la ley, libertad de mercado, gobierno representativo y limitado[16]), además de que comparte con este último valores y principios (tolerancia religiosa, universalismo, racionalismo, progreso, individualismo, autonomía individual), el primero mantiene elementos propios que no encontramos en el segundo, al menos en el siglo XIX. Entre éstos se encuentran la idea de soberanía popular, la herencia de la crítica ilustrada a la religión y la igualdad social promovida desde el Estado, al cual se le asignan amplias funciones sociales para el logro de la cohesión

[15] Aunque en Estados Unidos existe un régimen de separación, al mismo tiempo se permite la expresión de contenidos religiosos en las instituciones del Estado. Un ejemplo de ello es el "juramento de lealtad a la nación", el cual hace referencia a Dios y se recita diariamente en las escuelas de este país. Sin embargo, ha sido objeto de múltiples desafíos legales dada su posible inconsistencia con la primera enmienda constitucional, que establece la separación del Estado y las instituciones religiosas. Para una discusión comparativa con el caso francés, véase Gunn, 2004.

[16] "Limitado" no debe confundirse con "mínimo". Un gobierno limitado es aquel que no es arbitrario, ya que sus funciones están limitadas por otros poderes, como el parlamento. Un Estado "mínimo" es aquel con muy escasas funciones económicas y sociales.

social y la igualdad de oportunidades. La combinación de estas ideas motiva una concepción de la laicidad de la escuela oficial que no encontramos en una postura liberal.

En el interior del republicanismo se desarrolla la idea de que el principio de soberanía popular exige la posibilidad de la participación política masiva, la cual, a su vez, requiere la educación de la ciudadanía en los valores morales y políticos de la República.[17] Como parte de la concepción expansiva de las funciones sociales del Estado, a la escuela oficial se le concibe como un vehículo para la cohesión social y la promoción de la igualdad de oportunidades. En cambio, los liberales decimonónicos, tanto ingleses como franceses, se habían opuesto a la incorporación de las masas a la ciudadanía activa.[18] El principio de soberanía popular y su concomitante idea de participación democrática masiva resultan ajenos a la teoría liberal y remiten al republicanismo de J. J. Rousseau. Asimismo, el anticlericalismo y la crítica de la religión son una herencia ilustrada con la cual el liberalismo siempre ha mantenido una relación problemática. En lo que corresponde a las funciones sociales del Estado, la teoría liberal se ha encontrado dividida, desde el siglo XIX, entre quienes defienden un Estado con escasas funciones sociales y quienes pugnan por la expansión de las mismas.

De acuerdo con lo anterior, la laicidad de la escuela oficial, bajo la concepción republicana, va más allá de la mera neutralidad o independencia respecto de las instituciones religiosas y de la religión en general. En primer lugar, la escuela oficial laica sirve al propósito de formar a la ciudadanía en los valores morales y políticos de una República laica y democrática, como la igualdad social, la libertad individual y la fraternidad.

[17] Hazareesingh, 1994: cap. tres.
[18] Me refiero a John Stuart Mill, Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville.

Se trata de una educación que se propone formar a los futuros ciudadanos para que se conciban entre sí en un plano de igualdad, es decir, al margen de sus diferencias particulares, tanto religiosas como culturales.[19] La igualdad social concebida como "homogeneidad" engarza con la idea de neutralidad porque ambas exigen la exclusión de todo contenido religioso de los recintos educativos oficiales. No hacerlo sería comprometer la neutralidad del Estado y obstaculizar la posibilidad de que los futuros ciudadanos aprendan a concebirse como iguales, es decir, como meros ciudadanos de la República, dejando de lado toda identificación particular, sea cultural o religiosa.

En segundo lugar, debido a la influencia de la crítica ilustrada a la religión, la moral secular de la escuela laica se desarrolla en explícita oposición a la religiosa.[20] Un valor central de esta moral secular es la libertad individual concebida como autonomía.[21] En lugar de permanecer "neutral" respecto de diversas concepciones morales de carácter personal, la laicidad republicana toma partido por la práctica de la autonomía, es decir, por el valor de la crítica a la autoridad (como los ministros de los cultos) y a la tradición heredada (lo cual incluye a la religión), el cuestionamiento de los prejuicios (como los religiosos) y la determinación de vivir de acuerdo con los propios valores y principios morales debidamente reflexionados. En concordancia con la crítica ilustrada de la tradición heredada, la práctica de pensar por sí mismo equivale a una "emancipación". Por ello, la laicidad republicana favorece una concep-

[19] De allí su incompatibilidad con el multiculturalismo (Laborde, 2002).

[20] Laborde (2002). La tradición de crítica ilustrada a la religión, la cual consideraba a la católica, en particular, como oscurantista, retrógrada y autoritaria, proveyó el marco en el cual se desarrollarían las varias propuestas para la educación de la ciudadanía en la segunda mitad del siglo XIX (Stock-Morton, 1998; Chadwick, 1997).

[21] A continuación, sigo aquí la discusión en Laborde (2002).

ción que ahora llamaríamos "perfeccionista" del carácter individual. Como se ha señalado, este perfeccionismo militante de la escuela laica responde a un contexto de confrontación con el catolicismo, el cual se opone a la idea de autodeterminación individual y a su diseminación mediante la educación oficial. Al inculcar el valor de la autonomía, se prepara a los pupilos para la práctica de la ciudadanía en una sociedad democrática y se les enseña a distinguir entre su identidad como ciudadanos y su identidad como creyentes. Bajo la concepción republicana, el Estado se convierte en educador y en guía moral de las masas.[22]

En tercer lugar, la escuela oficial laica desempeña la tarea de promover la identidad nacional y una cohesión social centrada en el culto a la patria.[23] En línea con el republicanismo de Rousseau, la unidad en torno a valores políticos debe ir acompañada por la integración social en torno a una "religión civil", con sus héroes, rituales y conmemoraciones. En la práctica, la socialización proporcionada por la escuela laica se concibió como un medio necesario para ganar la batalla al catolicismo, ya que impulsaría la preservación del nuevo orden social y político republicano al formar una ciudadanía leal a la República y socavar la tradicional fuente de unidad social proporcionada por la moral católica.[24] Esta forma de integración social centrada en el culto a la patria engarza con la procuración de la igualdad entendida como homogeneidad: ambas se combinan en el propósito de formar ciudadanos capaces de concebirse a sí mismos solamente como tales, dejando de lado identificaciones culturales particulares.

[22] Chadwick, 1997.
[23] Diversos autores señalan este rasgo. Véase, por ejemplo, Rémond, 1984.
[24] Chadwick, 1997.

No debe resultar sorprendente que la laicidad republicana esté atravesada por tensiones entre los distintos elementos que la componen. En primer lugar, la neutralidad entendida como abstención en materia religiosa ha sido fuertemente criticada porque, según se señala, es falso que el Estado pueda abstenerse de hacer nada que tenga el efecto de favorecer o perjudicar a alguna religión en particular.[25] La preferencia por una moral secular centrada en el valor de la autonomía individual es una clara muestra de ello. Si bien las instituciones del Estado se declaran neutrales respecto de la religión al excluir todo contenido religioso de las mismas (lo cual incluye la escuela oficial), el propósito de formar ciudadanos autónomos no es neutral respecto de la moral católica con la cual entra en conflicto. En segundo lugar, la protección de las libertades individuales, como la de conciencia, puede entrar en conflicto con la manera en la que se concibe la neutralidad de la escuela oficial laica. Algunos insisten en que la expresión de convicciones religiosas por parte de los pupilos debe permitirse aun en la escuela oficial, ya que no hacerlo violentaría el ejercicio de su libertad de conciencia.[26] En la práctica, el Estado francés siempre ha permitido la "escuela libre", la cual puede ofrecer educación religiosa. De este modo, puede decirse que la escuela oficial laica es compatible con la libertad de conciencia en la educación formal.

Como podemos apreciar, la concepción republicana de la laicidad es, en primer lugar, anticlerical en la medida en la que procura el repliegue de las instituciones eclesiásticas al ámbito civil. Como lo mencioné en la introducción, por "clericalismo" entiendo aquí la postura según la cual las instituciones religiosas deben desempeñar un papel central en la de-

[25] Discuto la idea de neutralidad en la sección 2.

[26] Rémond, 1984. Este punto ha estado en el centro del debate en torno al velo islámico. Véase la discusión sobre la comisión Stasi en Gunn, 2004.

terminación de los estándares de la vida pública y privada.[27] El anticlericalismo no significa el "combate" a la religión, sino la limitación del poder de influencia de las instituciones religiosas en el establecimiento de estándares morales compartidos. En segundo lugar, debido a la herencia ilustrada en la educación laica que se manifiesta en una moral secular con el propósito expreso de reemplazar a la religiosa católica en la educación oficial, puede decirse que se trata de una concepción que contiene elementos antirreligiosos. De manera equivalente, también puede decirse del catolicismo que era antirrepublicano hasta que gradualmente se fue adaptando a las exigencias de la democracia.

Sin embargo, no puede decirse, en tercer lugar, que se trate de una concepción intolerante que no protege la libertad de conciencia. Lo característico del Estado laico es la exigencia de que las instituciones religiosas sean asociaciones civiles que no pretenden servirse de las instituciones del primero para lograr sus propios fines particulares. Al excluir todo contenido religioso de sus instituciones y del discurso político, el Estado laico asegura que no estarán al servicio de ninguna religión —especialmente de la dominante—. Al mismo tiempo, el Estado laico protege el ejercicio de la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa al no interferir en las múltiples maneras en las que la religiosidad se expresa y organiza en otros espacios sociales.

La laicidad liberal

A primera vista puede sorprender que se hable de una concepción "liberal" de la laicidad, ya que las críticas al Estado laico apelan, precisamente, a

[27] Hazareesingh, 1994: 100.

valores liberales como la tolerancia religiosa y la protección de la libertad de conciencia. Sin embargo, vale la pena recordar que el Estado laico mexicano se estableció en el interior de la ideología liberal en la segunda mitad del siglo XIX.[28]

Al igual que la republicana, la concepción liberal se caracteriza por el régimen de separación Estado-Iglesias y por la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del primero y del discurso político. La laicidad se concibe como "neutralidad": el Estado laico es neutral en el sentido de que es independiente de la religión; no la favorece ni la ataca.[29] Aquí también destaca el lugar que ocupa la educación oficial entre las instituciones del Estado. Ello se debe a la naturaleza del conflicto que motiva el carácter laico de este último. Además de tratarse, al menos en el origen, de una confrontación política entre el Estado y una institución religiosa poderosa y dominante, también lo es ideológica, ya que esta última rechaza los valores políticos en los que se funda el primero. Debido al papel fundamental que desempeña la educación formal en la formación moral de los futuros ciudadanos, resulta natural que la oposición ideológica entre los valores morales y políticos liberales, por un lado, y los propios de la religión dominante, se despliegue en este terreno. Sin embargo, el marco liberal exige una manera de entender y resolver el conflicto, que difiere del republicano.

Los liberales mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX abrazaron las ideas de igualdad frente a la ley, protección de libertades y derechos individuales, gobierno representativo y limitado, división de poderes,

[28] Sorprende que a veces se señale que el Estado laico mexicano está inspirado en el "modelo" francés (por ejemplo, Poulat, 2012: 322). En primer lugar, el régimen de separación se estableció en México casi 50 años antes que en Francia. En segundo lugar, y como veremos a continuación, la laicidad educativa liberal difiere de la republicana en puntos importantes.

[29] Sierra, 1956: 178-179.

imperio de la ley, libertad de mercado, así como la fe en el progreso material, en el constitucionalismo y en la razón. Asimismo, se mostraron ambivalentes, y en ocasiones opuestos, hacia las ideas de soberanía popular y de participación democrática masiva que, como vimos, son características del republicanismo, mas no del liberalismo decimonónico.[30] Si bien la idea de soberanía popular fue muy importante en el proceso de independencia, los liberales mexicanos fueron muy renuentes a asumir la implicación natural de esta idea, a saber, que el pueblo debe gobernarse a sí mismo. No puede decirse que, en la práctica, los liberales hayan favorecido la incorporación de las masas rurales e indígenas a la ciudadanía activa. En este respecto, mantuvieron una postura liberal típica del siglo XIX.

Dentro del liberalismo mexicano existieron dos tensiones que no son exclusivas del mismo, sino que son propias de este ideario político y económico. En primer lugar, en lo que respecta a la laicidad, está la tensión entre, por un lado, el imperativo de hacerla compatible con las libertades individuales básicas y, por el otro, el imperativo ilustrado de emancipar a la población de lo que se consideraba el oscurantismo católico. Esta tensión se desplegó en el terreno de la educación formal, lo cual se debe, como mencioné, a la importancia que tanto el Estado como la Iglesia católica le otorgaban (y le continúan otorgando). Por un lado estaba la postura que exigía el respeto a las libertades individuales en cualquier programa educativo oficial. Del otro, estaba la postura según la cual el Estado debía asumir la tarea de emancipar a la población del oscurantismo católico mediante la educación oficial. La primera postura se articuló

[30] Mora favorecía el sufragio restringido: "Mil veces ha sucedido, especialmente entre *las naciones que no exigen la propiedad como condición indispensable de los derechos políticos*, que los representantes de los pueblos, haciendo traición a sus deberes […] se prostituyesen cobardemente" (1963: 533). Sierra, en la línea positivista, rechazó la soberanía popular (1997: 63 y 67).

en torno a la defensa de las libertades de conciencia y de enseñanza: la libertad de conciencia se consideraba inconsistente con la enseñanza de contenidos críticos de la religión;[31] la de enseñanza se concibió como una típica libertad liberal opuesta a los monopolios, que permitía la instrucción por parte de particulares (lo cual incluye a instituciones religiosas) en todos los niveles de la enseñanza.[32] La segunda postura se oponía a la libertad de enseñanza y enfatizaba la crítica a la institución religiosa católica y a la religión católica en general.[33]

Como mencioné anteriormente, el liberalismo siempre ha mantenido una relación problemática con la crítica ilustrada a la religión, ya que esta última puede entrar en conflicto con la libertad de conciencia. Si bien no es inconsistente sostener, al mismo tiempo, que los individuos tienen la libertad de afirmar cualquier doctrina moral y que ciertas religiones son autoritarias, oscurantistas y retrógradas (algunos individuos podrían estar libremente afirmando doctrinas morales de este tipo), hacer ambas afirmaciones desde un poder político que se dice liberal sí resultaría contradictorio. En el nivel del discurso de la moral individual, la teoría liberal favorece la autonomía individual, entendida como la capacidad para determinar por uno mismo los propios valores y principios que rigen la vida propia.[34] Pero, en el nivel del discurso político, esta misma teoría favorece la no interferencia del poder político con

[31] Zea, 2005: 113-116.

[32] La Constitución de 1857 estableció la libertad de enseñanza. Al respecto, véanse los debates en la crónica de Francisco Zarco del Congreso Constituyente de 1857 (Zarco, 1957). Esta libertad ya se había establecido en la reforma educativa de 1833 de Valentín Gómez Farías, la cual fue inmediatamente abolida.

[33] La primera gran expresión política de esta postura la encontramos en el Programa del Partido liberal mexicano, de 1906. Como parte de su crítica a la dictadura, el programa criticaba la política de conciliación con la Iglesia católica, lo que permitía la injerencia de esta última en asuntos políticos. Asimismo, sostenía que toda la educación, tanto oficial como particular, debía ser laica, por lo que se oponía a la libertad de enseñanza. Exigía la "supresión de las escuelas regenteadas por el clero"; Tena, 2005: 729.

[34] Esta concepción la encontramos tanto en Kant como en Mill.

el ejercicio de la autonomía —si algunos individuos afirman doctrinas morales autoritarias, oscurantistas y retrógradas en su vida personal, el Estado no debe interferir—. Si bien, como vimos, la afirmación de la autonomía individual resulta central en la crítica ilustrada a la religión, la postura liberal es que el poder político debe abstenerse de suscribir esta crítica. La tensión entre, por un lado, la defensa de la autonomía individual y, por el otro, la exigencia de que el poder político se abstenga de la crítica a doctrinas morales por ser inconsistentes con la autonomía individual (como algunas religiosas) es interna al liberalismo.

Desde esta perspectiva, el problema con la segunda postura mencionada es que exigía del Estado que, mediante la educación oficial, inculcara una actitud crítica a la moral religiosa católica. Al dejar de lado la protección de las libertades de enseñanza y de conciencia, esta postura resultaba inconsistente con una idea fundamental del liberalismo, a saber, la protección de las libertades individuales básicas. Si bien podría cuestionarse que la libertad de enseñanza fuera, en efecto, básica, vale la pena destacar que, aunque no se le incluye entre los derechos fundamentales con los que estamos familiarizados, era básica para los liberales mexicanos debido al conflicto con el catolicismo. Esta libertad fue una de las exigencias en la lucha contra lo que se consideraba el "monopolio" de la Iglesia sobre la educación.[35]

Me interesa destacar cómo la respuesta liberal al conflicto ideológico con la Iglesia dominante difiere de la republicana en este punto. Como vimos, el republicanismo responde con el establecimiento de una educación oficial laica en la cual se instruye a los futuros ciudadanos en la práctica de la autonomía individual, lo cual incluye, de manera importante,

[35] En contra de la idea de que hubiera habido tal monopolio, véase Meneses, 1983: 107.

la crítica a la religión dominante, por autoritaria y oscurantista. En cambio, los liberales mexicanos responden con la ampliación de las libertades básicas para incluir la de enseñanza, con lo cual, se pensaba, se socavaría el monopolio de la Iglesia católica sobre la educación. Desde la perspectiva liberal, la laicidad de la escuela oficial se entiende sólo de manera negativa, es decir, como "neutralidad" concebida en términos de la independencia de la escuela oficial de las instituciones religiosas, así como la exclusión de los ministros de los cultos y de todo contenido religioso.[36] De acuerdo con la neutralidad así concebida, la posibilidad de la crítica de la religión católica por oscurantista y retrógrada queda descartada. Aunque al igual que la republicana, esta concepción liberal exige la laicidad sólo de la enseñanza oficial y se deja a los particulares en libertad de establecer y dirigir escuelas; no es difícil apreciar que, desde la perspectiva de la batalla ideológica, la estrategia republicana es mucho más eficaz que la liberal. No obstante, el punto que quiero subrayar es que el marco liberal le impone límites a la actividad del Estado en materia educativa, mismos que no encontramos en la concepción republicana.

La segunda gran tensión en el interior del liberalismo concierne al alcance de las funciones sociales y económicas del Estado. Nuevamente, no es una tensión exclusiva del caso mexicano, sino propia del liberalismo en general. Desde el siglo XIX y a lo largo del XX, algunos liberales han pugnado por la ampliación de las funciones sociales y económicas del Estado con el fin de asegurar la igualdad de oportunidades, mientras que

[36] La laicidad de la enseñanza se establece oficialmente en el Decreto del Congreso de la Unión sobre las leyes de Reforma de 1874 (Meneses, 1983: 235). Según Ignacio Ramírez, la libertad de enseñanza es consecuencia de la libertad de pensamiento (Zarco, 1957: 470). "Ignacio Ramírez fue tal vez el más elocuente defensor de la libertad de enseñanza como derecho natural y se mostró enemigo de cualquier interferencia" (Vázquez, 1970: 52).

otros han favorecido lo que se conoce como un Estado "mínimo".[37] Ambas posturas son compatibles con los valores y derechos civiles y políticos fundamentales, pero difieren en sus respectivas interpretaciones de la libertad y de la igualdad, así como en los medios necesarios para hacer uso efectivo de las libertades.

En el caso mexicano, la pregunta respecto de las funciones del Estado incluía cuán amplia debía ser su función en la tarea de ofrecer educación a la población. Por un lado estaba la postura "doctrinaria", que se oponía a todo tipo de monopolio que pudiera interferir con las libertades individuales, lo cual incluía a las corporaciones y al posible monopolio educativo por parte del Estado. Por el otro lado estaba la postura "conservadora", de influencia positivista y utilitarista, de acuerdo con la cual el Estado debía asumir una amplia función educativa.[38] La primera postura era típica del liberalismo de mediados del siglo XIX: ponía su fe en que la eliminación de las trabas legales a la iniciativa individual traería consigo el progreso social. En el terreno educativo, se creía que la protección de la libertad de enseñanza sería suficiente para elevar el nivel educativo de la población y que el carácter obligatorio de la educación oficial constituía una infracción al ejercicio de esta libertad. Por ello, algunos favorecían una regulación estatal mínima de los establecimientos particulares de enseñanza. En cambio, el liberalismo conservador veía al Estado como un agente central del progreso social. En el terreno educativo, favorecía la obligatoriedad de la instrucción, así como una mayor regulación de la enseñanza y la ampliación de la educación oficial laica y gratuita. Asi-

[37] Como ejemplo de la primera postura, véase Hobhouse, 1964; una versión contemporánea de la segunda la desarrolla Nozick, 1988.

[38] Esta división se corresponde con la que señala Hale "entre el constitucionalismo doctrinario y un Estado reformista fuerte" (2002: 22-23).

mismo, favorecía la compatibilidad de la educación oficial con la libertad de enseñanza y la concepción de la laicidad como neutralidad en materia religiosa.

Gracias a la influencia del positivismo y del utilitarismo, el liberalismo conservador asumió la importancia de formar a los futuros ciudadanos de la República.[39] En la práctica, sin embargo, y debido a esta misma influencia, tal formación no se entendió en términos de los valores morales y políticos liberales, sino en términos positivistas y utilitaristas. Se buscaba, sobre todo, el orden y la reconciliación, tras la guerra civil y el conflicto ideológico que habían dividido a la sociedad. Se concebía la formación de los futuros ciudadanos de modo que la libertad individual quedara subordinada al orden social. En lugar de la libertad individual "anárquica" de pensar y opinar, propia del liberalismo doctrinario, se buscaba inculcar un "fondo común de verdades".[40] De acuerdo con Barreda, la laicidad educativa significaba la abstención "de tocar problemas ideológicos, abandonando éstos al fuero interno de los ciudadanos y a las escuelas no dependientes del gobierno".[41] Posteriormente, se abrió camino la idea de que era necesario establecer, en palabras de Sierra, "un sistema nacional de educación popular sobre el principio de la uniformidad de la instrucción primaria, obligatoria, gratuita y laica".[42] Este sistema estaría al servicio de la cohe-

[39] Zea (2005: 111). El liberalismo doctrinario, en cambio, había insistido en hablar de "instrucción" o "enseñanza", entendida como la transmisión de conocimientos, en lugar de "educación", la cual estaría encaminada a la formación de las facultades propiamente. Sierra hará explícita esta distinción y privilegiará la educación sobre la mera instrucción (Meneses, 1983: 652).

[40] Barreda consideraba que la moral no era un asunto individual, sino social, por lo cual su enseñanza no resultaba incompatible con la laicidad, así concebida. Suponía que el orden social podía basarse en una "moral social" ideológicamente neutral (Zea, 2005: 109).

[41] Zea, 1956: 87.

[42] Este pronunciamiento tuvo lugar en el Primer Congreso de Instrucción 1889-1990, de acuerdo con la formulación de Sierra (Meneses, 1982: 375). Antes de Barreda y de Sierra, el imperio de Maximiliano había legislado a favor de la obligatoriedad de la instrucción primaria, así como la exclusión del clero en la organización de la misma (Meneses, 1982: 157-158).

sión nacional, el cual, de haberse implementado, hubiera limitado severamente la presencia del catolicismo en la enseñanza formal al obligar al Estado a proporcionarla.[43]

La neutralidad de la escuela laica bajo el liberalismo conservador es perfectamente compatible con el propósito de transmitir, mediante la educación oficial, los valores morales y políticos que se consideran fundamentales. La neutralidad de la laicidad liberal se refiere sólo a los contenidos religiosos, no a los valores morales y políticos en general. Por ello, la escuela laica oficial puede, sin inconsistencia, transmitir valores morales y políticos. Lo que no puede hacer es criticar a la religión, ni tampoco tener el propósito expreso de emancipar a la población de sus convicciones religiosas, como se hace bajo la laicidad republicana y bajo la laicidad antirreligiosa ilustrada. Es verdad que con frecuencia los valores morales y políticos liberales entrarán en conflicto con la moral religiosa, pero ello no constituye una objeción a los primeros, sino a la segunda, la cual debe adaptarse a las exigencias de la democracia liberal.

Como podemos apreciar, si bien los liberales mexicanos eran anticlericales, no eran antirreligiosos. En la medida en que eran partidarios de la neutralidad e independencia del Estado frente a las instituciones religiosas y a la religión en general, así como también de la laicidad en la enseñanza oficial, ambos tipos de liberales se oponían al clericalismo. Para expresarlo en un lenguaje que les era ajeno, eran partidarios de la conversión de la Iglesia en una organización civil; de este modo, se socavaría su poder de influencia política (en la legislación y en las decisiones de gobierno) y su influencia ideológica se circunscribiría al ámbito

[43] Aunque se habló mucho de un sistema nacional de educación, en los hechos, la educación se concentró en los núcleos urbanos (Meneses, 1982: 463-498).

civil.[44] Al mismo tiempo, no eran antirreligiosos y no suscribían la crítica ilustrada de la religión. Tampoco puede decirse que la laicidad liberal fuera intolerante en materia religiosa. La doctrina de la neutralidad, entendida como independencia de todo contenido religioso, permitía enfrentar el conflicto político e ideológico con la Iglesia católica sin dejar de proteger las libertades de conciencia y enseñanza. En lugar de adoptar una postura crítica frente a una moral religiosa opuesta a valores liberales fundamentales (como la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa, precisamente), los partidarios de la laicidad liberal optan por la neutralidad en las instituciones del Estado. Esta neutralidad permite defender los valores y derechos liberales frente a la oposición del catolicismo pero sin criticarlo directamente.

La laicidad antirreligiosa ilustrada

Esta concepción de la laicidad adopta una postura de combate contra las instituciones religiosas y contra la religión en general, lo cual resulta inconsistente con las libertades y valores básicos que comparten el republicanismo y el liberalismo. Respecto de la relación entre el Estado y las instituciones religiosas, puede adoptar un régimen de separación o bien la prohibición de las instituciones religiosas. No comparte la doctrina de la neutralidad del Estado en materia religiosa, sino que asume la crítica ilustrada a la religión. Al mismo tiempo, el Estado asume el monopolio de

[44] Respecto de la administración de 1833-1834, escribe Mora: "El principio y regla de conducta que se propusieron los hombres públicos de aquella época en orden al Clero fue reducirlo a su simple misión espiritual, dejándolo en ella absolutamente libre, pero substrayéndole al mismo tiempo todo el poder civil de que gozaba por concesiones sociales" (1963: 74). En este mismo sentido escribe Zarco: "La emancipación de la Iglesia que quedaría reducida a congregación espiritual, extraña a todos los negocios temporales, sería útil a la paz pública, libraría al gobierno de disputas y embarazos, no alarmaría las conciencias, y sería un bien para la religión y para el Estado" (citado por Reyes Heroles, 1982: 208).

la educación (por lo menos la básica) mediante la cual se busca emancipar a la población de lo que se consideran supersticiones religiosas e inculcar una moral secular. Si bien este tipo de postura resulta familiar dentro del socialismo, no la denomino “socialista” porque en la práctica también se desarrolló en el interior del liberalismo mexicano. Sin embargo, sólo la vertiente socialista de esta concepción puede ser conceptualmente coherente. La liberal no puede serlo debido a su inconsistencia con la protección de las libertades individuales básicas.

Es importante aclarar que, si bien toda respuesta laica al problema de la confrontación entre un Estado que busca establecer su supremacía y una institución eclesiástica dominante, poderosa y que se le opone conlleva un periodo inicial de enfrentamiento violento entre ambos poderes, sólo la concepción antirreligiosa ilustrada convierte el “combate” en un rasgo permanente que la caracteriza. En cambio, tanto la concepción republicana como la liberal dejan atrás la etapa de confrontación y procuran una coexistencia pacífica, según los términos del régimen de separación y de la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado. Mientras este último y las instituciones eclesiásticas observen dichos términos, al tiempo que éstas, a su vez, se transforman internamente para adaptarse a las exigencias de la democracia moderna, la confrontación no tendría por qué surgir nuevamente.

En el caso mexicano, que es el que me interesa aquí, la vertiente antirreligiosa del liberalismo se impuso tras la Revolución mexicana y quedó plasmada en la Constitución de 1917. Si bien se establece una especie de régimen de separación al prohibir a los poderes federales establecer o prohibir alguna religión, también se les autoriza intervenir en asuntos internos del culto y no se reconoce personalidad jurídica a las

Iglesias.[45] Esta autorización resulta inconsistente con la postura liberal que la precede históricamente. Si bien cualquier Estado está autorizado para regular de múltiples maneras la libertad de asociación que se ejerce para fines religiosos, su ejercicio por parte de los ciudadanos impide que el primero pueda estar autorizado a intervenir en asuntos internos del culto que no sean ilegales (como el fraude, el asesinato o el consumo de drogas ilícitas).

En materia educativa, la laicidad en educación básica se exige a las escuelas particulares, además de a las oficiales. Expresamente, se prohíbe a las instituciones religiosas y a los ministros de los cultos intervenir en planteles que impartan educación primaria y secundaria.[46] Esta prohibición contraviene la libertad de enseñanza que tan importante había sido para los liberales, tanto doctrinarios como conservadores. En los debates constitucionales, si bien tanto los liberales "moderados" como los "radicales" aceptaban la libertad de enseñanza, estaban en desacuerdo respecto de la función que debía desempeñar el Estado para emancipar a la población del catolicismo.[47] Aunque los liberales de ambos bandos eran anticlericales y ninguno favorecía la educación religiosa, los moderados defendían la primacía de las libertades individuales (como la de enseñanza), mientras que los radicales le otorgaban prioridad a la lucha contra lo que consideraban el poder corruptor de la religión católica. Por un lado, se argumentó que la libertad de enseñanza derivaba de la libertad de opinión, la cual era "la más trascendental de todas las libertades del hombre";[48] por el otro, se dijo que "es justo restringir el derecho natural cuando su

[45] Constitución de 1917, artículo 130. Tena, 2005.
[46] Así como en la escuela normal y en la educación destinada a obreros y campesinos. Artículo 3º. Tena, 2005.
[47] Guzmán, 1948: 249-291.
[48] Intervención de Alfonso Cravioto. *Ibidem*: 264.

libre ejercicio alcance a afectar la conservación de la sociedad o a estorbar su desarrollo".[49] Finalmente, los radicales lograron que se estableciera la laicidad en las escuelas particulares de enseñanza básica, además de en las oficiales de cualquier nivel. Más aun, también lograron que se abandonara la concepción de la laicidad como "neutralidad" porque, se dijo, así entendida la laicidad "cierra los labios al maestro ante todo error revestido de alguna apariencia religiosa".[50] Además de ser ajena a toda creencia religiosa, la educación laica ahora sería aquella "que transmite la verdad y desengaña del error inspirándose en un criterio rigurosamente científico".[51]

En el texto final se lee que la educación oficial "luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios".[52] Esta concepción antirreligiosa de la laicidad educativa que quedó asentada en el texto constitucional de 1917 es diferente de la concepción liberal que, como vimos, es neutral en materia religiosa.

La laicidad y el liberalismo

Como mencioné en la introducción, la tendencia imperante en la actualidad es sostener que el modelo del Estado laico tradicional está agotado, al cual se le califica de anticlerical, antirreligioso e intolerante. Sin embargo, usualmente no se especifica de qué "modelo" se está hablando. La distinción entre las tres concepciones de la laicidad que vimos en la sección anterior nos permite formular juicios más precisos. Las tres

[49] Dictamen de la comisión. *Ibidem*: 250.
[50] Dictamen de la comisión. *Ibidem*: 252.
[51] *Idem*.
[52] Tena, 2005: 818.

concepciones son, como vimos, anticlericales, pero no son igualmente antirreligiosas ni intolerantes. El anticlericalismo que comparten significa la oposición a que las instituciones religiosas desempeñen un papel central en la determinación de los estándares de la vida pública y privada. Esta oposición exige que las instituciones religiosas limiten su esfera de influencia ideológica al ámbito civil, lo cual es congruente con el establecimiento de un régimen de separación institucional que permita la libre práctica de la religión en la sociedad civil. Por ello, bajo ambas concepciones se protege la libertad de conciencia. Como vimos, la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado y del discurso político sirve al propósito de mantener una política de neutralidad hacia la religión como solución al conflicto político e ideológico con la institución religiosa dominante. Si bien de la laicidad republicana puede decirse que tiene elementos antirreligiosos e intolerantes, ello no sería correcto respecto de la laicidad liberal. Sólo de la concepción antirreligiosa ilustrada puede con justicia decirse que es antirreligiosa e intolerante, ya que se caracteriza por una postura explícita de ataque a las instituciones religiosas y de combate a la religión.

La pregunta que discutiré en esta sección es cómo debemos entender la relación de la laicidad con el liberalismo. Dado que las críticas usuales contra el Estado laico se hacen en nombre de valores y libertades liberales como la tolerancia y la libertad de conciencia, resulta natural que las propuestas existentes busquen acercar la laicidad al liberalismo. Sin embargo, existen por lo menos dos maneras de llevar a cabo este acercamiento. La primera consistiría en despojar a la laicidad de su especificidad histórica y elevarla al rango de un concepto "universal", válido en multitud de contextos sociales y políticos diferentes, como la libertad de conciencia y la tolerancia. Ésta es la propuesta que encontramos en la

"Declaración Universal de la Laicidad", según la cual la laicidad consiste en la armonización de tres principios: libertad de conciencia, autonomía de lo político frente a las normas religiosas y filosóficas particulares, y no discriminación.[53] La "autonomía de lo político" no significa la exclusión de las normas religiosas y filosóficas particulares del ámbito de lo político, sino que ninguna de ellas "domine el poder y las instituciones públicas".[54] El problema con esta propuesta de reformulación es que disuelve los rasgos que históricamente han caracterizado al Estado laico, a saber, el régimen de separación y la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado y del discurso político. De acuerdo con la Declaración, un Estado laico podría, por ejemplo, apoyar económicamente a las instituciones religiosas e incorporar contenidos religiosos en la educación oficial y en el discurso político. Independientemente de lo que pensemos de este tipo de políticas, está muy lejos de ser claro qué tendrían de "laicas".

Una segunda manera de vincular a la laicidad con el liberalismo consiste, como vimos en la sección anterior, en mostrar que un arreglo institucional laico puede tener lugar dentro del liberalismo. La ventaja de esta alternativa es que permite mantener los rasgos que históricamente han caracterizado al Estado laico al tiempo que muestra la compatibilidad de este último con libertades y valores liberales. A diferencia de la propuesta que encontramos en la Declaración, se busca mantener la especificidad de la laicidad como solución a un conflicto político e ideológico con una institución religiosa poderosa y dominante. Su especificidad, como hemos visto, reside en determinar un tipo particular de relación del Estado con las instituciones religiosas y con la religión en general. Desde

[53] *Idem*.
[54] Blancarte, 2007: 45.

esta perspectiva, el gran atractivo de la laicidad consiste, precisamente, en responder a este conflicto específico de una manera que no tiene por qué ser ni antirreligiosa ni intolerante. Como el conflicto no es universal, la laicidad tampoco tiene por qué serlo. En lo que resta de esta sección desarrollo esta propuesta.

Con el fin de mostrar la posibilidad conceptual de una laicidad liberal, es preciso trazar una distinción de niveles en el interior de cualquier ideario político y económico, como el liberalismo, el republicanismo o el socialismo. En un primer nivel se encuentran las ideas y valores fundamentales que caracterizan el ideario en cuestión, como las ideas de libertad individual, igualdad material o soberanía popular. En un segundo nivel se encuentran los arreglos institucionales que tales ideas y valores permiten y en los cuales pueden llevarse a la práctica. Cualquier ideario político y económico excluye ciertos arreglos institucionales posibles y es compatible con una variedad de otros, sin exigir ninguno de ellos en particular. Esta compatibilidad se debe a que los arreglos institucionales responden a contextos sociales y políticos específicos, los cuales incluyen tradiciones de pensamiento y práctica política, social y económica, así como también relaciones de poder entre los agentes sociales, políticos y económicos.

De acuerdo con esta distinción de niveles, los rasgos definitorios del liberalismo, como ideario político y económico identificable y distinguible de otros (como el socialismo o el republicanismo), son compatibles con distintos arreglos institucionales, los cuales dependen del contexto social y político específicos.[55] Entre tales rasgos definitorios del liberalismo encontramos los derechos y libertades individuales fundamentales, la

[55] Por ejemplo, la libertad de conciencia no exige ningún arreglo institucional específico, sino que es compatible con varios posibles. Cuál sea mejor en un caso particular dependerá del contexto social y político.

igualdad jurídica de los ciudadanos, la idea de un gobierno limitado (en el sentido de no arbitrario), la representación, la división de poderes, el imperio de la ley, la tolerancia religiosa, la propiedad privada y la economía de mercado.[56] Estos rasgos son conceptualmente compatibles (y lo han sido históricamente) con una democracia de propietarios y una de sufragio universal, con un Estado con funciones sociales y económicas mínimas y uno con funciones amplias, con un régimen monárquico y con uno republicano, con limitaciones a la ciudadanía con base en la raza, el género, la edad, el lugar de nacimiento y la nacionalidad de los progenitores.

En lo que respecta a la relación del Estado con las instituciones religiosas y con la religión en general, el liberalismo es compatible conceptualmente (y lo ha sido históricamente) con un régimen de separación y con la protección de todas las instituciones religiosas de manera equitativa.[57] De nuevo, el tipo particular de arreglo institucional depende del contexto social y político específico. Aunque entre los teóricos liberales es común suponer que, en lo que toca a la religión, este contexto se caracteriza por una diversidad de religiones que pueden entrar en conflicto entre sí, sabemos que ello no tiene por qué ser así. En lugar de una diversidad religiosa, podemos toparnos con el dominio de una institución religiosa ampliamente mayoritaria. El punto que me interesa enfatizar es que el tipo de arreglo institucional apropiado será diferente según si el contexto se caracteriza por la diversidad religiosa o por el dominio de una institución religiosa ampliamente mayoritaria.

[56] Merquior, 1991; Gray, 1995; Manning, 1976; Hobhouse, 1964; Bobbio, 1989.

[57] También lo ha sido históricamente con el reconocimiento oficial de una Iglesia y religión particulares, aunque no es claro cómo sería esto coherente con la teoría.

Desde el liberalismo, usualmente se responde al conflicto motivado por causas religiosas con una política de "neutralidad".[58] Es interesante observar que ello ha sido así tanto en los casos de diversidad religiosa como en los de dominio de una institución religiosa ampliamente mayoritaria. Ello se debe al supuesto, ampliamente compartido entre los liberales, de que las convicciones y prácticas religiosas son un asunto personal (de conciencia) en el cual el Estado no debe intervenir. De acuerdo con esto, las instituciones religiosas se conciben como asociaciones civiles de individuos en cuya organización interna el Estado no interviene. La neutralidad del Estado en materia religiosa se considera la mejor manera de proteger la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa. Sin embargo, existe más de una forma en la que puede implementarse una política de neutralidad. El Estado puede ser neutral en el sentido de abstenerse de favorecer o de perjudicar a alguna asociación religiosa en particular, mediante el establecimiento de un régimen de separación o bien apoyando a todas las asociaciones religiosas con el fin de que se encuentren en un plano de igualdad. De acuerdo con el primer sentido de neutralidad, el Estado no debe proceder con el *propósito* de favorecer alguna religión en particular; de acuerdo con el segundo, debe procurar ciertos efectos *igualitarios*.[59] La neutralidad en los propósitos es compatible con la posibilidad de que las políticas del Estado tengan efectos favorables o adversos para las instituciones religiosas y la religión en general, pero ello no la invalida. Es importante observar que el segundo

[58] La "neutralidad" en materia religiosa no debe entenderse como una neutralidad respecto de todo valor moral y político. Ningún Estado puede ser neutral en este último sentido. Este malentendido se encuentra en Blancarte (2008: 43), cuando señala que la laicidad no puede entenderse como neutralidad porque el Estado laico defiende ciertos valores políticos.

[59] La distinción entre neutralidad en los propósitos y en los efectos la encontramos en Rawls, 1996: conferencia V, sección 5).

sentido de neutralidad (en los efectos) sólo tiene sentido en contextos de diversidad religiosa en los que no existe un gran desequilibrio de poder entre las asociaciones existentes. Si sólo existe una o alguna es mucho más poderosa que las demás, no se plantea la posibilidad de apoyar a otras o hacerlo requeriría grandes esfuerzos que podrían resultar socialmente conflictivos.

Lo distintivo de un arreglo institucional laico, como vimos, es que la neutralidad del Estado frente a la religión se entiende en el primer sentido, es decir, como neutralidad en los propósitos, para lo cual es necesario el régimen de estricta separación. Este último limita tanto la actividad del Estado como la de las asociaciones religiosas: por un lado, impide que el primero intervenga en asuntos internos del culto religioso y, por el otro, exige que las segundas operen sólo en la esfera civil. La exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado y del discurso político responde a la lógica de un régimen de estricta separación, el cual permite que el espacio político sea efectivamente independiente y neutral respecto de la religión en general. La expresión de contenidos religiosos en las instituciones del Estado y en el discurso político sería incompatible con una política de neutralidad laica.

De acuerdo con una política de neutralidad laica, el Estado nunca debe actuar con el propósito expreso de perjudicar a alguna Iglesia o religión, ni tampoco con el de favorecerla. Por ello, si bien el Estado tiene la obligación de vigilar que no se expresen contenidos religiosos (palabras, símbolos o rituales) en sus instituciones y en el discurso político, esta restricción vale sólo para los agentes del Estado (empleados públicos en funciones) y para los actores en procesos políticos formales (partidos políticos y candidatos a puestos de elección popular). Dicha restricción en el contenido del discurso no se aplica al resto de la población, ya sea en recintos del Estado

(como a los usuarios de la seguridad social o a los alumnos de una escuela oficial) o en la esfera civil. Asimismo, si bien el Estado tiene el derecho y la obligación de instruir a los futuros ciudadanos en los valores morales y políticos en los que se funda (mediante la educación oficial principalmente), no debe impedir que las instituciones religiosas procuren instruir a sus fieles en los valores propios de una moral religiosa en el ámbito civil. Esto significa que, si bien el Estado laico tiene el deber de vigilar la exclusión de todo contenido religioso en la educación oficial, no debe prohibirlo en las escuelas particulares, las cuales se ubican en la esfera civil. Para expresarlo en el lenguaje de los liberales mexicanos, la educación oficial laica debe ser compatible con la libertad de enseñanza por parte de los particulares, sean o no instituciones religiosas. Al igual que cualquier otra libertad garantizada por el Estado, la de enseñanza debe estar regulada. La laicidad de la educación oficial debe entenderse, como lo hacían los liberales mexicanos, en términos negativos: como la exclusión de todo contenido religioso, así como de los ministros de los cultos y de las instituciones religiosas.

La contraparte en un régimen de separación laico es el deber de las instituciones religiosas de circunscribir sus funciones al ámbito de la sociedad civil y de abstenerse de procurar sus propios fines mediante las instituciones del Estado. Esto incluye, por ejemplo, el deber de las instituciones religiosas de abstenerse de influir en los contenidos de la educación oficial. Bajo la laicidad liberal, las instituciones religiosas tienen la obligación de adaptarse a las exigencias de la laicidad y de la democracia liberal. Al igual que cualquier otro ciudadano, los ministros de los cultos tienen el derecho de expresarse libremente sobre cualquier contenido en los espacios de la sociedad civil, pero también la obligación de respetar el ejercicio de los derechos ciudadanos por parte de los demás. Asimismo, la población en general tiene el derecho de expresar sus convicciones reli-

giosas en los espacios de la sociedad civil, aunque, como en cualquier otro caso similar, el Estado tiene la obligación de regular las expresiones públicas del culto.

Para concluir esta sección, quisiera enfatizar el punto central que me interesa defender: que el carácter laico del Estado es un tipo particular de arreglo institucional en relación con las instituciones religiosas y con la religión en general, que está motivado por rasgos específicos del contexto social y político. La laicidad, en tanto concepto político, no es una doctrina "universal" en el mismo nivel conceptual que los conceptos básicos del ideario liberal, como la libertad de conciencia. Por el contrario, constituye una manera de llevar estos conceptos básicos a la práctica institucional. Por ello, mi propuesta difiere de la que encontramos en la "Declaración Universal de la Laicidad", la cual busca caracterizar a la laicidad en términos de conceptos de mayor universalidad (la libertad de conciencia, la autonomía de lo político y la igualdad). Mi propuesta tiene varias ventajas sobre la Declaración. En primer lugar, nos permite capturar el hecho histórico de que el Estado laico ha sido compatible con diversas ideologías políticas. Como vimos, la laicidad se desarrolló tanto en el interior del republicanismo, como del liberalismo y del socialismo. En segundo lugar, esta interpretación permite identificarla de acuerdo con los rasgos que históricamente la han caracterizado. En tercer lugar, así concebida, la laicidad puede ofrecer una solución al problema político que plantea la existencia de una institución religiosa dominante y poderosa ideológicamente opuesta a valores políticos básicos. En la sección siguiente discuto por qué la laicidad del Estado, así concebida, sigue siendo de crucial importancia en la situación mexicana actual.

Una laicidad liberal para el caso mexicano actual

Tras el paulatino desgaste de la concepción antirreligiosa ilustrada, se plantea la pregunta de cómo entender la laicidad en el caso mexicano actual. El propósito de esta última sección es argumentar a favor de una laicidad liberal inspirada en la que articularon los liberales mexicanos a fines del siglo XIX. Si bien la concepción antirreligiosa ilustrada que se impuso tras la Revolución mexicana tuvo logros importantes, puede decirse que fracasó al no lograr los cometidos que se propuso. Los mayores éxitos de esta concepción fueron la expansión del sistema de educación pública laica y la laicización de la cultura política.[60] Aunque son logros importantes, difícilmente podría decirse que la concepción antirreligiosa ilustrada ganó la batalla política contra la Iglesia católica, ya que esta última ha aumentado gradualmente su poder de influencia en las instituciones del Estado y en el discurso político en décadas recientes.[61] Esta concepción ciertamente perdió la batalla ideológica contra la religión, dado que la gran mayoría de los mexicanos siguen considerándose creyentes, específicamente católicos.[62]

La concepción antirreligiosa ilustrada se ha debilitado notablemente desde la década de los ochenta del siglo pasado, al ritmo del debilita-

[60] De acuerdo con la "Encuesta de valores México" (CIDAC) de enero de 2011, 62 por ciento de los mexicanos coincide con que "es mejor que las Iglesias no influyan en el gobierno". Se observa que "el apoyo a la separación Iglesia-Estado aumenta conforme se incrementa la educación de la gente. De las personas con educación superior, 55 por ciento considera que no es bueno que las Iglesias traten de influir en el gobierno. Mientras que en sectores sin estudios o sólo con educación primaria, uno de cada tres está en de acuerdo con que las Iglesias traten de influir en el gobierno" (http://www.cidac.org/esp/uploads/1/VALORES_2.pdf).

[61] Blancarte, 1992.

[62] En el reciente Censo de Población y Vivienda 2010, se encontró que 82.7 por ciento de los mexicanos se consideran católicos, 9.8 pertenecen a otra religión y 4.6 se consideran sin religión (http://www.censo2010.org.mx/).

miento del Estado frente a otros poderes sociales. Uno de los efectos de este debilitamiento ha sido la renovación del poder de la Iglesia católica para influir en asuntos de moral pública, lo cual significa que el clericalismo se ha fortalecido. Se trata de un poder que no enfrenta contrapesos sociales, ya que no existe ninguna asociación religiosa con un poder comparable de influencia social y política.[63] Las reformas constitucionales de 1992 reflejan este cambio en el balance de fuerzas.[64] Aunque la laicidad antirreligiosa ilustrada fue relativamente exitosa al lograr separar por un tiempo a la religión de la política, ello siempre dependió de un balance de fuerzas en el cual el Estado lograra la subordinación de la Iglesia. En cuanto este balance se rompió por el debilitamiento del Estado, la subordinación de la Iglesia católica dejó su lugar al fortalecimiento del clericalismo.

Desde una perspectiva ideológica, la concepción antirreligiosa ilustrada resulta inaceptable en la actualidad, tras la caída del socialismo real y el nuevo auge del liberalismo con su discurso de derechos y libertades individuales universales. Frente a esta situación, la pregunta que se plantea es si la laicidad del Estado mexicano sigue siendo pertinente y, de ser así, cómo concebirla. Para responder estas preguntas es preciso considerar si continúa existiendo un conflicto político e ideológico entre el Estado y una institución religiosa dominante. Como hemos visto, este tipo de conflicto es el que históricamente ha motivado el establecimiento de instituciones laicas.

[63] Bastian, 1994 y 1997.

[64] La "Ley de asociaciones religiosas y culto público" de 1992 revocó la autorización a los poderes federales para intervenir en materia de culto religioso, legalizó la autorización a los eclesiásticos para impartir educación básica (se había permitido de facto), restituyó el derecho a votar a los ministros de los cultos y legalizó la capacidad de las instituciones eclesiásticas para adquirir propiedades (se había permitido *de facto*).

Aunque con frecuencia se señala que las democracias contemporáneas están caracterizadas por un creciente pluralismo de posturas morales, algunas de las cuales son religiosas,[65] el caso mexicano sigue estando caracterizado, en lo que toca a la religión, por la presencia de una institución religiosa ampliamente mayoritaria. Además de esto, la Iglesia católica ha mantenido su lugar como autoridad moral entre amplios sectores de la población y sigue siendo mucho más poderosa que otras instituciones religiosas en términos de influencia política.[66] Al igual que en el pasado, la Iglesia católica continúa empleando este poder para imponer a toda la población sus propios valores morales mediante las instituciones del Estado, como el Poder Legislativo y la educación pública.[67] Esta institución eclesiástica ha sido muy reacia a adaptarse a las exigencias de la democracia contemporánea, como las que plantean el "nuevo" papel social de la mujer y el pluralismo de concepciones del bien personal.[68] Si en el siglo XIX y en la primera mitad del XX militaba contra valores políticos liberales (como la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa), ahora milita contra desarrollos recientes de las democracias contemporáneas (como la igualdad de género y la ampliación de derechos civiles sexuales y reproductivos).

Sin embargo, a diferencia del contexto social y político en el que se gestó el Estado laico mexicano, el conflicto político e ideológico que genera el predominio del catolicismo no tiene lugar entre el Estado y la Iglesia católica. El aumento del poder de influencia política de esta última manifiesta, por el contrario, una relación de colaboración entre

[65] Blancarte, 2008: 140.

[66] Bastian, 1997.

[67] Barranco, 2007. La postura de la Iglesia católica mexicana sobre educación se encuentra en el documento "Educar para una nueva sociedad" de la Conferencia del Episcopado Mexicano (2012).

[68] Véase el análisis de Casanova, 1994: cap. 7.

ambos poderes. Sin embargo, esto no significa que el conflicto haya desaparecido: en lugar de ello, el conflicto político e ideológico entre el Estado, por un lado, y la Iglesia y la religión católicas, por el otro, se trasladó al terreno de la sociedad civil. Siglo y medio después de las Leyes de Reforma, quienes pugnan por el mantenimiento del Estado laico son las instituciones religiosas no católicas y las organizaciones civiles que defienden la igualdad de género, así como derechos civiles sexuales y reproductivos. Se trata de dos tipos de conflicto diferentes entre sí. Por un lado, el conflicto entre la Iglesia católica y las instituciones religiosas no católicas se plantea por la gran asimetría de poder entre la primera y las segundas. Para estas últimas, la laicidad impide que la Iglesia católica pueda influir en las instituciones del Estado de maneras que resulten ventajosas para los fines de ésta. Por otro lado, el conflicto entre la Iglesia católica y las organizaciones civiles que defienden derechos civiles de mujeres, sexuales y reproductivos surge por la oposición de la primera a este tipo de derechos. Como es bien sabido, la Iglesia católica continúa afirmando que el lugar "natural" de la mujer es la familia nuclear heterosexual, se opone a que los niños y jóvenes reciban educación sexual que los familiarice con métodos anticonceptivos y ha ejercido todo su poder para prohibir la interrupción del embarazo bajo cualquier circunstancia —entre muchos otros ejemplos—. Para estas organizaciones, la laicidad impide que la Iglesia católica pueda influir en las decisiones legales, jurídicas y de políticas públicas que les conciernen.

El primer tipo de conflicto es propio de contextos de pluralismo religioso en el que una asociación religiosa es mucho más poderosa que las demás. El segundo es un conflicto respecto de los estándares morales que deben ser afirmados por las instituciones del Estado para fines legis-

lativos, jurídicos y de políticas públicas. La pregunta es si estos dos tipos de conflicto motivan la necesidad de instituciones laicas y, de ser así, cómo habría que concebirlas. La motivación para un arreglo institucional laico ya no sería el establecimiento de la supremacía del Estado sobre una institución religiosa dominante y poderosa (como lo fue en el siglo XIX) sino el imperativo de que el Estado ofrezca un marco institucional que no favorezca a ninguna institución religiosa, ni tampoco a ninguna concepción moral religiosa. La motivación para este tipo de arreglo institucional en la actualidad la continúa suministrando la existencia de una institución religiosa ampliamente mayoritaria y poderosa que ejerce su poder de influencia política para imponer su concepción moral a toda la población mediante las instituciones del Estado. Entre estas últimas se encuentra no sólo la educación pública, sino también el poder legislativo y el judicial. A la luz de esta situación, resulta muy pertinente que las instituciones religiosas no católicas y las organizaciones civiles mencionadas pugnen por la independencia de las instituciones del Estado respecto de las instituciones religiosas y de la religión en general. La pregunta, entonces, es cómo concebir esta independencia o laicidad.

A la luz del agotamiento de la concepción antirreligiosa ilustrada en el caso mexicano, parecería que la opción natural es replantear la laicidad de modo que resulte consistente con los valores liberales desde cuya perspectiva ha sido fuertemente criticada, a saber, la tolerancia y la libertad de conciencia. Como vimos en la sección anterior, existen por lo menos dos maneras de llevar a cabo este replanteamiento. La primera identifica la laicidad con estos valores directamente, aunque ello implique dejar de lado los rasgos centrales que históricamente la han caracterizado; la segunda manera, que presenté aquí, concibe la laicidad como un arreglo institucional liberal que se caracteriza por tales rasgos centra-

les, a saber, el régimen de separación y la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado y del discurso político. Como vimos, un ejemplo de la primera manera de revisar la laicidad a la luz del liberalismo la encontramos en la "Declaración Universal de la Laicidad". Para concluir este trabajo, señalaré brevemente por qué la propuesta que aquí presento es más apropiada para el caso mexicano que la que encontramos en la Declaración.

De acuerdo con la Declaración, como vimos, la laicidad se caracteriza por tres valores centrales: libertad de conciencia, autonomía de lo político frente a las normas religiosas y filosóficas particulares e igualdad entendida como no discriminación. Así caracterizada, la laicidad del Estado sería compatible con el abandono del régimen de separación y con la inclusión de contenidos religiosos en las instituciones del Estado y en el discurso político. Por "autonomía" de lo político no se entiende la exclusión de las normas religiosas y filosóficas particulares del ámbito de lo político, sino que ninguna de ellas "domine el poder y las instituciones públicas". Como podemos apreciar, esta manera de concebir la laicidad deja de lado los rasgos centrales que la han caracterizado históricamente. El problema, sin embargo, es que está pensada para una sociedad muy diferente de la mexicana.

La fuente de inspiración para la propuesta de la "Declaración" la encontramos en los desarrollos de la laicidad republicana francesa en la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI. Desde fines de la década de los ochenta del siglo pasado, en Francia ha cobrado fuerza la propuesta de entender la laicidad como "abierta" a las diferencias culturales y religiosas, lo cual implica el abandono de la laicidad republicana tradicional.[69]

[69] Ognier, 1993: 207; Rémond, 1984.

De acuerdo con esta propuesta, la laicidad debe reformularse como una respuesta al pluralismo creciente de la sociedad francesa: como la coexistencia armoniosa de las diferencias dentro de un marco de tolerancia.[70] Se trata de una propuesta controvertida, mayormente defendida en textos de inspiración católica o protestante, y que está muy lejos de convencer a los partidarios de la laicidad republicana.[71] Sin embargo, lejos de ser una mera propuesta conceptual respecto de cómo definir la laicidad, su contenido se ha ido articulando en respuesta a cambios sociales desde la década de los años cincuenta del siglo pasado, cuando se estableció el financiamiento público a la escuela libre. El incremento en la porosidad entre la educación pública y la privada (mayormente católica), así como la cada vez mayor cooperación pública y privada en múltiples ámbitos (salud, cultura, vivienda, etcétera), ha conducido al cuestionamiento de la separación estricta entre el Estado y las Iglesias —cuyo repliegue hacia el ámbito privado fue el efecto buscado por el régimen de separación—. Eso se combina, como mencionaba, con el crecimiento de la diversidad tanto religiosa como cultural, lo cual obliga a discutir la laicidad a la luz del pluralismo.[72]

A diferencia del caso mexicano, el Estado laico francés ha sido ampliamente exitoso. De acuerdo con algunos análisis, ésta es la razón principal por la cual ha perdido ímpetu: porque perdió su razón de ser con el correspondiente debilitamiento de la Iglesia católica, en tanto que autoridad moral públicamente reconocida y opuesta a la República.[73] La idea central es que si el Estado laico se caracteriza por su oposición a una

[70] Ognier, 1993: 215.

[71] *Ibidem*: 207 y 215.

[72] No existen datos oficiales sobre la filiación religiosa o cultural de las personas en Francia. De acuerdo con una investigación de 2011 (Ipsos Mori), 45 por ciento de la población se considera católica, 35 por ciento no tiene religión, 3 por ciento pertenecen al islam y 6 por ciento a otras religiones.

[73] Gauchet, 2003.

Iglesia dominante que rechaza los valores políticos republicanos, la laicidad pierde su razón de ser cuando dicha Iglesia ha dejado de ser dominante y se ha reformado a la luz de dichos valores.[74] En efecto, por un lado, el régimen de separación logró el cometido de minar el poder de influencia política de la Iglesia católica, la cual se reformó internamente para adecuarse a las exigencias de la democracia. Por otro, la educación oficial laica logró el propósito de formar a la ciudadanía en los valores epistémicos, morales y políticos de la República. Debido a ello, junto con la gradual pérdida de influencia de la religión en las conciencias de las personas desde el siglo XIX, la Iglesia católica se debilitó notablemente como autoridad moral en la esfera pública.[75]

A diferencia del caso francés, el pluralismo religioso en el caso mexicano no es tan significativo: la Iglesia católica continúa siendo ampliamente mayoritaria y mucho más poderosa que las demás, continúa siendo una autoridad moral en amplios sectores de la población, además de ejercer un importante poder de influencia política. Por estas razones, si bien es imperativo revisar la laicidad de modo que sea consistente con la libertad de conciencia y con la tolerancia religiosa, la vaguedad de la Declaración respecto de las características de un arreglo institucional laico hace que sea inadecuada para el caso mexicano. La propuesta de la Declaración está pensada para una sociedad mucho más pluralista y secularizada en la cual, por un lado, no es necesario frenar el poder de influencia po-

[74] En su análisis del laicismo en Francia, Gauchet (2003: 75-76) sostiene que, al consumarse la integración de las religiones en la democracia, desaparece el oponente que le daba a aquél su razón de ser.

[75] Otros autores colocan el énfasis en el crecimiento de la inmigración proveniente del norte de África, lo cual ha obligado a revisar la concepción original de la laicidad, que, como vimos, se proponía la integración social dejando de lado las identificaciones religiosas y culturales particulares. Esto ha sido patente en los conflictos en torno al "velo islámico". Mientras que la laicidad buscaba una integración social basada en la homogeneidad cultural de las personas concebidas como ciudadanos de la patria, la inmigración masiva empuja hacia la aceptación del multiculturalismo. Véase Laborde, 2008.

lítica de una institución religiosa en particular mediante el régimen de estricta separación y, por el otro, tampoco es necesario contrapesar la amplia autoridad moral de una religión en particular mediante la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado. La propuesta de este trabajo presenta a la laicidad como un arreglo institucional en el interior del liberalismo, de modo que resulte consistente con la tolerancia y la libertad de conciencia. A diferencia de la propuesta de la Declaración, la que aquí presento coloca el régimen de separación y la exclusión de todo contenido religioso de las instituciones del Estado como rasgos centrales de la laicidad. De este modo, el Estado está en posición de ofrecer un marco institucional independiente de las instituciones religiosas, y neutral respecto de todo contenido religioso.

Fuentes consultadas

BASTIAN, Jean Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina*, México, FCE.

______ (1994), "Tolerancia religiosa y libertad de culto en México. Una perspectiva histórica", en *Derecho fundamental de libertad religiosa*, México, IIJ-UNAM.

BAUBÉROT, Jean (2005), *Historia de la laicidad francesa*, Daniel Gutiérrez Martínez (trad.), México, El Colegio Mexiquense.

BLANCARTE, Roberto (2008), "Laicidad y laicismo en América Latina", *Estudios Sociológicos* 26, núm. 76 (enero-abril), pp. 139-164.

______ (2007), "Laicidad: La construcción de un concepto universal", en Rodolfo Vázquez (comp.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, pp. 27-50.

_______ (2004), “Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, pp. 15-27.

_______ (2001), “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. 19, núm. 57 (septiembre-diciembre), pp. 843-855.

_______ (1992), *Historia de la iglesia católica en México 1929-1982*, México, FCE.

BOBBIO, Norberto (1989), *Liberalismo y democracia*, José Fernández Santillán (trad.), México, FCE.

CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago.

CHADWICK, Kay (1997), “Education in Secular France: Redefining Laicité”, *Modern and Contemporary France*, vol. 5, núm. 1:, pp. 47-59.

COSTELOE, Michael (1978), *Church and State in Independent Mexico: A Study of the Patronage Debate 1821-1857*, Londres, London Royal Historical Society.

GAUCHET, Marcel (2003), *La religión en la democracia: el camino del laicismo*, Santiago Roncagliolo (trad.), Barcelona, El cobre.

GRAY, John (1995), *Liberalism*, 2ª. ed., Buckingham, Open University Press.

GUNN, Jeremy (2004), “Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laïcité in France”, *Journal of Church and State*, vol. 46, núm. 1, pp. 7-24.

GUZMÁN, Martín Luis (1948), *Escuelas laicas. Textos y documentos*, México, Empresas Editoriales.

HALE, Charles (2002), *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Purificación Jiménez (trad.), México, FCE.

_______ (ed.) (1997), *Justo Sierra, un liberal del Porfiriato*, México, FCE.

_______ (1972), *El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853*, Sergio Fernández y Francisco González (trads.), México, Siglo XXI Editores.

Hobhouse, L. T. (1964), *Liberalism*, Londres y Nueva York, Oxford University Press.

Laborde, Cécile (2008), *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

_______ (2002), "On Republican Toleration", *Constellations*, vol. 9, núm. 2, pp. 167-183.

Manning, D. J. (1976), *Liberalism*, Nueva York, St. Martin's Press.

Meneses Morales, Ernesto (1988), *Tendencias educativas oficiales en México 1934-1964. La problemática de la educación mexicana durante el régimen cardenista y los cuatro regímenes subsiguientes*, México, Centro de Estudios Educativos, Universidad Iberoamericana.

_______ (1986), *Tendencias educativas oficiales en México 1911-1934. La problemática de la educación mexicana durante la revolución y los primeros lustros de la época posrevolucionaria*, México, Centro de Estudios Educativos.

_______ (1983), *Tendencias educativas oficiales en México 1821-1911. La problemática de la educación mexicana en el siglo XIX y principios del siglo XX*, México, Porrúa.

Merquior, Guillaume (1991), *Liberalism, Old and New*, Boston, Twayne Publishers.

Molina Enríquez, Andrés (1906), *La reforma y Juárez. Estudio histórico-sociológico*. México, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León.

Mora, José María Luis (1963), *Obras sueltas*, México, Porrúa.

NOZICK, Robert (1988), *Anarquía, estado y utopía*, Rolando Tamayo (trad.), México, FCE.

OGNIER, Pierre (1993), "Ancienne ou nouvelle laïcité? Après dix ans de débats", *Esprit*, núm. 194 (agosto), pp. 202-220.

POULAT, Émile (2012), *Nuestra laicidad pública*, Roberto Blancarte (trad.), México, FCE.

RAWLS, John (1999), *A Theory of Justice*, 2ª. ed., Cambridge, Harvard University Press.

______ (1996), *El liberalismo político*, Antoni Doménech (trad.), Madrid, Crítica.

RÉMOND, René (1984), "La laïcite n'est plus ce qu'elle était", *Études*, vol. 360, núm. 4, pp. 439-448.

SIERRA, Justo (1956), *Juárez. Su obra y su tiempo. Obras completas del maestro Justo Sierra*, tomo XIII, México, UNAM.

STOCK-MORTON, Phyllis (1998), *Moral Education for a Secular Society The Development of Morale Laique in Nineteenth Century France*, Nueva York, State University of New York Press.

TENA RAMÍREZ, Felipe (2005), *Leyes fundamentales de México 1808-2005*, 24ª ed., México, Porrúa.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida (1970), *Nacionalismo y educación*, México, El Colegio de México.

ZARCO, Francisco (1957), *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente (1856-1857)*, México, El Colegio de México.

ZEA, Leopoldo (2005), *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, 9ª reimp., México, FCE.

______ (1956), *Del liberalismo a la revolución en la educación mexicana*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

DEMOCRACIA Y LAICIDAD ACTIVA: IMPARCIALIDAD, TOLERANCIA Y DELIBERACIÓN PÚBLICA

RODOLFO VÁZQUEZ

Existen dos enfoques posibles de la democracia: uno débil, restrictivo, identificado con lo que se ha dado en llamar una democracia mayoritarista, societal, neutral o, en términos genéricos, procedimental; y otro, fuerte, expansivo, identificado con una democracia de corte deliberativo, solidario, imparcial o, en términos genéricos, sustantiva. Ambos perfilan dos concepciones distintas del Estado democrático de derecho: dos modelos que, para usar los términos de Luigi Ferrajoli, podrían denominarse "Estado legislativo de derecho" y "Estado constitucional de derecho". Que ambas concepciones sean distintas no significa que sean antagónicas o que representen dos paradigmas irreconciliables. Más aún, y no sin grandes dificultades por todos conocidas, hemos aprendido a transitar de un Estado legislativo a un Estado constitucional de derecho. América Latina en general y México en particular, han sido actores relevantes en esta transición, con una literatura rica y abundante. Algunos intelectuales, con razón, hablan de "la otra transición", tan necesaria como la primera: cerramos el expediente de la transición procedimental para entrar de lleno en la transición sustantiva.[1] Sin duda, varias de las reformas constitucionales en años recientes nos sitúan en esta segunda fase, y creo que con toda legitimidad, si bien, conscientes del gran "desen-

[1]Attili y Salzar, 2012.

canto democrático" de estos últimos años,[2] podemos hablar en México, hoy día, de un Estado constitucional y democrático de derecho.

Tres reformas a diversos artículos constitucionales me han parecido significativas para justificar dicho tránsito: la reforma al artículo 41 que asegura la equidad electoral por encima de los poderes fácticos, y de ciertos intelectuales anclados en un liberalismo decimonónico de corte libertario; la reforma a los artículos 1 y 29 que establece el llamado bloque de constitucionalidad y asegura un conjunto de derechos bajo ningún supuesto negociables; y la reforma al artículo 40 que incorpora la propiedad de la laicidad para definir el tipo de Estado que queremos los mexicanos, además de representativo, democrático y federal. Comentaré brevemente las dos primeras reformas, que se orientan hacia la consolidación de una democracia igualitaria y sustantiva. En este marco, me detendré un poco más en la tercera reforma con el fin de justificar lo que denominaré una "laicidad activa", expresada en los valores de imparcialidad y tolerancia, así como en la procuración de la deliberación pública —no de las creencias religiosas— en el ejercicio democrático.

DE UN ENFOQUE LIBERTARIO A UNO IGUALITARIO DE LA DEMOCRACIA

El 27 de agosto de 2007, y después de un crispado periodo, durante y después de las elecciones de 2006 en México, el Instituto Federal Electoral (IFE) entregó al Senado una serie de propuestas de reformas en materia electoral. El 12 de septiembre, la Cámara Alta avaló el uso de los tiempos oficiales para difundir la propaganda de los partidos, vetando la

[2] Merino, 2012.

contratación de espacios comerciales por parte de los partidos políticos y los particulares, y facultando sólo al IFE para realizar la distribución de los espacios en medios de comunicación electrónicos. Las reformas tocaban directamente los intereses económicos del duopolio televisivo. Como era de esperarse, comenzaron a sucederse los amparos promovidos por varias organizaciones sociales y algunos ciudadanos (los llamados "intelectuales"), en contra, puntualmente, de la adición al artículo 41 constitucional, promulgada junto con otras reformas el 13 de noviembre de 2007. En ella se establece que, además de los partidos políticos:

> Ninguna otra persona física o moral, sea a título propio o por cuenta de terceros, podrá contratar propaganda en radio y televisión dirigida a influir en las preferencias electorales de los ciudadanos, ni a favor o en contra de partidos políticos o de candidatos a cargos de elección popular. Queda prohibida la transmisión en territorio nacional de este tipo de mensajes contratados en el extranjero.

Los amparos se fundamentaron, básicamente, en la violación de las reformas al mismo artículo 6 de la Constitución que consagra el derecho a la libertad de expresión. Finalmente, en sesión plenaria del 28 de marzo de 2011, la Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió desestimar el juicio de amparo promovido contra las reformas constitucionales de 2007.

El debate abierto en México en torno al conflicto entre los derechos a la libertad de expresión y a la equidad en las contiendas electorales, ambos consagrados en la Constitución, pone de manifiesto una tensión de fondo entre dos propuestas filosóficas distintas dentro de la misma familia liberal: la versión libertaria que defiende a ultranza la libertad de

expresión y la versión igualitaria que busca garantizar la imparcialidad en la contienda democrática como condición *sine qua non* para el ejercicio político de la libertad ciudadana.

Para los libertarios, existe algo así como una equiparación entre la libertad del mercado y la libre expresión de las ideas. Tal equiparación es una mera ilusión. Como sostiene Victoria Camps:

> el mercado real no es democrático. No hay igualdad de oportunidades en el mercado, como no la hay tampoco en ningún escenario imaginable para la libre expresión y confrontación de ideas. En el mundo que conocemos, sólo quienes tienen poder económico tienen a su vez capacidad real para expresarse y dominar el universo mediático e incluso el político. ¿Quién ha hecho a Berlusconi varias veces presidente del gobierno italiano más que el poder mediático que él mismo ostenta? [...] El poder de utilizar ese derecho universal que es la libertad de expresión no está equitativamente repartido en la sociedad real. Hablar de un libre mercado de ideas es puro engaño.[3]

Para John Stuart Mill, uno de los defensores clásicos de la libertad de expresión, ésta no debía concebirse como un fin en sí mismo, sino como un medio para mejorar la sociedad. Así lo comprendió James Madison al señalar que la Primera Enmienda de la Constitución americana debía leerse dentro del conjunto de valores constitucionales y democráticos; y el mismo juez Louis Brandeis, que la entendió como un medio para mejorar la democracia. Ésta es la tesis central de pensadores contemporáneos como Cass Sunstein,[4] Owen Fiss,[5] Ronald Dworkin y, entre nosotros, José Woldenberg y Pedro Salazar, si no los he interpretado mal.

[3] Camps, 2010: 155 ss.
[4] Sunstein, 1993.
[5] Fiss, 1996.

Pienso con ellos que en el marco de un Estado constitucional y democrático de derecho, la equidad electoral es una precondición necesaria, y por lo tanto insoslayable, de la democracia. Asimilar la democracia al libre mercado de las ideas es condenarla al suicidio institucional. El problema reside en seguir considerando la institución del mercado como algo bueno *per se*; algo que por su propio dinamismo, en la medida en que se minimicen los factores de distorsión, producirá las bondades requeridas por cualquier sociedad medianamente decente. Éste es el optimismo delirante del economista clásico, que se encuentra a medio camino entre la ingenuidad y la franca insensatez. Si además, como afirman algunos economistas libertarios como Friederich Hayeck, el mercado es condición necesaria de la democracia y se acepta también la tendencia natural del mercado a su concentración, entonces el escenario se nos vuelve doblemente enfermizo.[6] Desde este punto de vista, por ejemplo, la reciente decisión de la Suprema Corte de Estados Unidos en el caso Citizens United *vs*. Federal Election Commission significa un claro retroceso que abona en la dirección de privilegiar el mercado y los poderes fácticos por encima de la equidad electoral. Obama lo ha expresado impecablemente al referirse a esta decisión como "devastadora", ya que mina los cimientos de la propia democracia.[7]

DE LA DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL A LA SUSTANTIVA: LOS DERECHOS COMO PRECONDICIONES

La lucha por los derechos ha sido, creo, la mayor empresa de los seres humanos desde el siglo XVIII. Es nuestro gran invento y ningún otro pue-

[6] Véase Garzón Valdés, 2000: 63 ss.
[7] Citizens United *vs*. FEC (2010). Véase Dworkin, 2011.

de equipararse en importancia con él. El sociólogo inglés T.H Marshall explicaba el desarrollo de la ciudadanía en tres dimensiones, civil, política y social, y asignaba prácticamente un siglo a cada una de ellas: el XVIII para el ejercicio de los derechos civiles; el XIX para los políticos; y el XX para los sociales, estos últimos en el marco del Estado de bienestar. Marshall pensaba en una secuencia histórica lineal aplicable a Inglaterra y quizá a Estados Unidos. En América Latina, como bien explicaba Guillermo O'Donnell, transitamos al revés: de los sociales a los políticos y de éstos a los civiles con un déficit de instrumentación en cada uno de ellos, pero de manera palmaria en los civiles, en donde los derechos a la vida, a la propiedad y a nuestras libertades básicas son sumamente endebles. Por supuesto, su idea de una "ciudadanía de baja intensidad" tiene que ver con esta última apreciación:

> A estas personas se les niegan también básicos derechos civiles: no gozan de protección ante la violencia provincial ni ante diversas formas de violencia privada, se les niega el fácil y respetuoso acceso a las instituciones del Estado y a los tribunales; sus domicilios pueden ser allanados arbitrariamente, y, en general, son forzados a llevar una vida que no sólo es de pobreza sino también de sistemática humillación y miedo a la violencia [...] Estas personas, a las que llamaré el sector popular, no son sólo materialmente pobres, son también legalmente pobres.[8]

Creo que el talante progresista tanto de Marshall como de O'Donnell consiste en comprender que entre todos los diferentes tipos de derechos hay una mutua reciprocidad, una sinergia y un apoyo mutuo que hacen

[8]O'Donnell, 2003: 91.

posible el juego democrático. Los derechos se constituyen estructuralmente en precondiciones de la democracia.

Así, por ejemplo, los derechos sociales no son derechos de una naturaleza necesariamente distinta a los llamados derechos civiles y políticos. No es correcto decir, sin más, que los derechos sociales son derechos de prestación mientras que los derechos civiles y políticos son derechos de libertad. Entre los derechos sociales encontramos libertades en sentido estricto —fundar sindicatos y afiliarse libremente a ellos, el derecho de huelga, etcétera—, pero también entre los derechos civiles más básicos encontramos derechos de prestación, como el derecho a un juicio imparcial o el mismo *habeas corpus*. De igual manera, los derechos políticos entendidos como derechos de sufragio activo y pasivo sólo pueden existir en el marco de una compleja organización electoral que, entre otras cosas, confiera derecho al estatus legal de "ciudadano".[9] Creo que en este punto no se necesita insistir más en la idea de que la dualidad irreconciliable entre libertad negativa y libertad positiva, para dar cuenta de los derechos civiles y políticos y de los derechos sociales, respectivamente, se presenta como un binomio conceptual simplificador de una realidad más unitaria y compleja. No sabría decir hasta qué grado propuestas como las de Isaiah Berlin,[10] en aras de la claridad, han abusado del efecto didáctico de las tensiones antinómicas en detrimento de una explicación más fina y más acorde con la realidad.

Asimismo, se ha querido llevar la oposición entre el "principio de libertad" y el "principio de igualdad" al terreno de la justificación de los derechos civiles y políticos y de los derechos sociales; y, de paso, calificar a los partidarios de la primera justificación como de "derechas" y a

[9]Véase Laporta, 2004: 301.
[10]Véase Berlin, 1969.

los de la segunda como de "izquierdas". Creo, más bien, que la mera distribución igualitaria de bienes y recursos carece de una justificación independiente: la idea de detraer recursos o bienes de una persona para transferirlos a otra simplemente para que ambos reciban una cantidad idéntica carece de justificación. Si esta redistribución no tiene como objetivo algo que vaya más allá de la mera igualdad de recursos, no se sostiene.[11] En otros términos, no existe una tensión entre libertad e igualdad si se reconoce que ambos valores responden a estructuras diferentes pero complementarias. La libertad es un valor sustantivo, cuya extensión no depende de cómo está distribuido entre diversos individuos, ni incluye *a priori* un criterio de distribución. En cambio, la igualdad es en sí misma un valor adjetivo que se refiere a la distribución de algún otro valor. La igualdad no es valiosa si no se predica de alguna situación o propiedad que es en sí misma valiosa.

Así lo entendieron igualitaristas como Ronald Dworkin, Amartya Sen o Carlos S. Nino: la igualdad de recursos, de riqueza, de bienes primarios, de necesidades, de capacidades básicas, es necesaria en la medida en la que sirve para alcanzar la igual consideración y respeto de las personas (Dworkin), la libertad para promover en nuestras vidas objetivos que tenemos razones para valorar (Sen), o bien, la libertad para elegir, organizar y ejecutar nuestros planes de vida (Nino). El acceso a bienes y recursos se presenta entonces como una condición necesaria, aunque no suficiente, para el logro de una vida autónoma y digna. Existe, de nueva cuenta, una unidad compleja entre derechos civiles y políticos, y ambos con los derechos sociales; una suerte de influencia recíproca y convivencia continua que neutraliza cualquier pretensión de apropiación de los mis-

[11] Véase Laporta, 2004: 307.

mos por la derecha o por la izquierda. En los Estados modernos, la constitucionalización es la instancia en la que suele diseñarse el tipo de poder estatal al que se encomendará la protección de los derechos, y tal proceso de constitucionalización ha incorporado los derechos humanos consagrados en las disposiciones normativas internacionales.

En México hemos dado pasos importantes, no con la celeridad que merece el tema, pero encaminados en la dirección correcta. En el proceso de reforma constitucional, publicado en el *Diario Oficial* en junio de 2011, se establece en el artículo 1º de la Constitución el llamado *bloque de constitucionalidad*; es decir, la sistematización jurídica de todas las normas materialmente constitucionales, que no necesariamente se encuentran contenidas en la Constitución, como los derechos reconocidos en los tratados y que forman parte del orden jurídico mexicano y los principios de *interpretación conforme* y *pro persona*; así como un enunciado generoso en el artículo 29 de los derechos que bajo ningún supuesto pueden ser suspendidos, comenzando por el derecho a la no discriminación: una suerte de versión mexicana de lo que en la jerga jurídica se conoce como "cláusulas pétreas".

Ahora bien, de la misma manera que asimilar la democracia al libre mercado de las ideas es condenarla al suicidio institucional, como dijimos, asimilar la democracia a los requisitos estrictamente formales o procedimentales es condenarla también al suicidio institucional. Bastaría con tener presente el llamado peligro de la "obesidad mayoritaria".[12] Si es cierto que en política como en economía el actor racional es aquel que aspira a maximizar sus beneficios y reducir sus costos, y si es cierto que una de las formas más eficaces de lograrlo es procurando que los demás hagan

[12]Véase Garzón Valdés, 2000: 32 ss.

lo que uno quiere, no cuesta mucho inferir que quien detenta el poder procurará aumentarlo imponiendo aquellos comportamientos que lo beneficien, aun cuando esto suponga lesionar la autonomía de los individuos. Este aumento de poder no tiene que ser contradictorio con las reglas del procedimiento democrático; sólo habría que pensar en la posibilidad de coaliciones mayoritarias que terminen ejerciendo un poder despótico sobre las minorías, lo que Kelsen llamó "el dominio de las mayorías". La democracia procedimental se presentaría entonces como una fuente legitimadora de posibles tiranías mayoritarias. Por eso resulta muy pobre el discurso de los defensores a ultranza de las democracias electorales, como si el tránsito a una auténtica democracia dependiera de tales procedimientos sin un cuestionamiento a fondo del desarrollo humano, de los derechos —no sólo civiles y políticos sino también sociales— y de lo que O'Donnell llamaba una "subyacente perspectiva universalista del ser humano como un agente racional".[13]

De lo que se trata a fin de cuentas, en términos de Dworkin, es de tomarse "los derechos en serio" o bien, en el contexto de los sistemas democráticos modernos, tomarse "la Constitución en serio". Como bien lo entendió y explicó el historiador Tony Judt, "seríamos unos insensatos si renunciáramos alegremente a ese legado" que se fue construyendo pacientemente y que ha desembocado en la opción por "Estados democráticos y constitucionales fuertes, con una fiscalidad alta y activamente intervencionistas, que podían abarcar sociedades de masas complejas sin recurrir a la violencia o la represión".[14] Pasemos ahora a la laicidad activa como propiedad definitoria de nuestro Estado constitucional y democrático.

[13] Véase O'Donnell, Iazzetta y Vargas Cullell, 2003: 33.
[14] Véase Judt, 2010.

Imparcialidad no es neutralidad

A la luz de la reciente reforma al artículo 40 constitucional, entiendo por laicidad la doctrina que sostiene la imparcialidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia de religión o de convicciones metafísicas. Esto quiere decir que: *1*. las creencias religiosas o metafísicas, su transmisión y enseñanza se localizan en el ámbito privado; y *2*. en tanto expresión de un derecho individual, el Estado debe proteger la libertad ideológica, que se manifiesta también en la no profesión de creencia religiosa alguna, así como las ideas antirreligiosas o antimetafísicas.

Con respecto a lo público y lo privado, debe aclararse que, si bien el ámbito primordial de las creencias religiosas es el privado, la libertad religiosa comprende también el derecho a expresar e intentar expandir las propias creencias en el ámbito público: "desde la construcción de lugares de culto y de enseñanza religiosa hasta las procesiones y el proselitismo casa por casa".[15] Lo que importa entender es que el perímetro correcto del ejercicio de esos derechos debe situarse estrictamente dentro de la sociedad civil y no traspasar a la utilización del Estado. Éste debe mantener una posición de imparcialidad frente a todos los cultos, sin privilegiar alguna confesión religiosa por encima de las demás.

También conviene aclarar que imparcialidad no es sinónimo de neutralidad entendida como inacción. Para entender el alcance de esta distinción me parece conveniente traer a cuento un voto concurrente del ministro José Ramón Cossío, en un amparo directo en revisión (502/2007), donde se argumenta a favor de la laicidad activa en términos de impar-

[15]Ruiz Miguel, 2007: 159-160.

cialidad y no de la laicidad pasiva, comprendida como neutralidad. El caso puede resumirse en los siguientes términos:

> El ministro José Ramón Cossío comparte con la sentencia fallada por la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación el desacuerdo con la argumentación desarrollada por el Colegiado en torno al contenido de la libertad religiosa, el principio de laicidad del Estado y las responsabilidades de la jurisdicción familiar en casos de conflictos de derechos. El ministro argumenta precisando sus razones por las que debía concederse el amparo al quejoso. Éste se inconformó con el modo en que la Sala Familiar había resuelto la controversia sobre régimen de convivencia con los menores que lo enfrentaba con su ex compañera, titular de la custodia.
>
> El quejoso, de confesión judía, alegaba que la Sala Familiar no había atendido su solicitud de ampliación del régimen de convivencia con su hija menor con el fin de, entre otras razones, asistir y celebrar con ella las festividades y tradiciones propias de la religión judía. Esta situación contravenía disposiciones establecidas en la Convención sobre los Derechos de los Niños porque no se garantizaban los términos y condiciones idóneas para que la menor pudiera formarse un juicio propio acerca de la identidad y la práctica religiosa judías. El Tribunal Colegiado negó el amparo con una interpretación muy particular del artículo 24 de la Constitución Federal. El Tribunal consideró que la autoridad jurisdiccional no puede determinar lo pertinente respecto a la libertad religiosa por impedirlo el principio de laicidad del Estado y que, en esa medida no puede fijar un régimen de convivencia con el fin de que la menor asista a las celebraciones y festividades judías.
>
> La sentencia fallada por la Sala expresó el desacuerdo con la argumentación desarrollada por el Tribunal Colegiado en torno al contenido de la libertad religiosa, el principio de laicidad del Estado y las responsabilidades de la jurisdicción familiar en caso de conflictos de derechos.

Para el ministro Cossío, el Tribunal Colegiado entiende de modo radicalmente incorrecto lo que significa la laicidad o la neutralidad religiosa del Estado en el marco de una democracia liberal:

> Mantener que la neutralidad estatal frente a las variadas creencias de los ciudadanos exige al Estado no actuar o no pronunciarse es olvidar que, en una gran cantidad de ocasiones, esa abstención no hace sino convalidar un estado de cosas profundamente asimétrico desde el punto de vista de los derechos y libertades de las partes. [...] lo que la Constitución exige fundamentalmente es imparcialidad, no inacción, y que el principio de separación entre las Iglesias y el Estado consagrado en el artículo 130 de la Constitución Federal no exime en muchos casos a los órganos estatales del deber de regular en distintos niveles (legislación, reglamentación, aplicación judicial) cuestiones que se relacionan con la vida religiosa de las personas.[16]

En aras de la protección del interés de la menor que es, sin duda, la parte más vulnerable en este caso, así como de garantizar la igualdad en la pluralidad de creencias en el marco de una democracia liberal, se concede el amparo al quejoso.

A la luz del fallo judicial, ser imparcial consiste en valorar el conflicto en términos de principios generales que se aceptan independientemente de la situación en particular, sin permitir que mis preferencias o prejuicios personales influyan en el juicio. La imparcialidad puede exigir o bien una actitud de tolerancia o bien de decidida intervención en el conflicto evitando caer, en este último, en paternalismos injustificados.

Insisto, en aras de salvaguardar los derechos de la parte más débil y de garantizar el principio de igualdad, el voto concurrente del ministro Cos-

[16]Cossío, 2008: 64-65.

sío asume expresamente el principio de imparcialidad y no el de neutralidad.

Tal laicidad "activa", en términos de imparcialidad y no de neutralidad, debe distinguirse de la idea popularizada por Sarkozy en la visita de Benedicto XVI a Francia (septiembre de 2008) sobre la laicidad "positiva". Esta última, en términos de uno de sus críticos, es "aquella fórmula institucional que respeta la libertad de creer o no creer (en dogmas religiosos, claro) porque ya no hay más remedio, pero considera que las creencias religiosas no sólo no son dañinas sino beneficiosas social y sobre todo moralmente".[17] Apoyándose en Jean Baubérot, Fernando Savater critica con razón tal tipo de laicidad porque significa:

> una forma de neoclericalismo, confesional, pero no confeso. Y eso porque un Estado realmente laico no sólo no puede dejarse contaminar por ninguna religión, ni privilegiar ninguna de las existentes sobre las demás, sino que tampoco puede declarar preferible tener una religión o no tenerla.[18]

TOLERANCIA NO ES INDIFERENCIA O RESIGNACIÓN

El adjetivo laico podría entenderse desde un punto de vista negativo mínimo, de modo tal que para que un Estado sea laico bastaría con que sea neutral en relación con los diferentes credos religiosos. Sin embargo, reducir la laicidad de esa manera abre las puertas al nihilismo, al relativismo, al indiferentismo o al cinismo. Para evitar caer en tal situación, es necesario que el pensamiento laico no se entienda como la ausencia de

[17] Savater, 2008.
[18] *Idem*.

valores, sino como la manera de presentar y defender ciertos principios y valores (laicidad activa), y entre ellos, de manera señalada, el principio práctico de la tolerancia.[19] ¿Qué debemos entender por tolerancia?

Annettte Schmitt ofrece la siguiente definición de tolerancia: *Una determinada persona es tolerante si y sólo si, bajo determinadas circunstancias, presenta la disposición a omitir una intervención, es decir, a no prohibir*.[20] Desde este punto de vista, ser tolerante supone una "propiedad disposicional", es decir, la tendencia a practicar la tolerancia cada vez que se producen determinadas circunstancias. ¿Cuáles son estas circunstancias de la tolerancia? Fundamentalmente dos: *1*) la lesión de una convicción, y *2*) la posibilidad de intervenir como una cuestión de competencia. Con respecto a *1*), sólo puede hablarse de un acto de tolerancia si se experimenta una lesión en una convicción relevante, es decir, la lesión de ideas o creencias que ocupan un lugar importante en el sistema personal de valores y reglas del sujeto tolerante. Cuanto mayor sea la importancia de la convicción, tanto mayor podrá ser el grado de tolerancia, y según sea el tipo de convicción que puede ser lesionada, también lo será el tipo de tolerancia por manifestar. Schmitt señala las siguientes: mandatos de la estética, convenciones sociales, prejuicios, principios de racionalidad medio-fin, convicciones religiosas y convicciones morales.[21]

Por lo que respecta a *2*) el tolerante es aquel que tiene el poder de tratar de suprimir o prevenir (o, al menos, de oponerse u obstaculizar) lo que resulta lesivo. La persona tolerante debe poseer, entonces, la competencia o facultad que le permita fácticamente intervenir en contra de una

[19]Véase Bovero, 2002, y Salazar Carrión, 2007: 149 ss.
[20]Véase Schmitt, 1992: 73.
[21]*Ibidem*: 74.

acción que lesiona sus convicciones. Esto supone, por supuesto, que el estado de cosas que se tolera pueda ser controlable. Una catástrofe natural, en este sentido, puede ser soportada o no, pero resulta absurdo pensar que es objeto de tolerancia. De igual manera, el esclavo que recibe un mandato de su amo que lesiona sus convicciones, al carecer de competencia, no lo tolera sino que lo soporta.

La competencia, desde luego, tiene sus límites. Evaluar si se debe intervenir o no sólo es posible si lo que se tolera está tácitamente permitido en el sistema de reglas de la sociedad. Un ejemplo ilustrativo sería el siguiente. El propietario de una gasolinera, no fumador, no se ve enfrentado con la alternativa de prohibir fumar en su establecimiento o de superar su rechazo y permitir que se fume en la estación de servicio. Más bien está *obligado* a prohibirle a sus empleados que fumen, ya que existe una prohibición *legal* de fumar cuando hay material combustible cerca. Que los empleados fumen está, pues, prohibido en las gasolineras, y como el propietario carece de competencia legislativa para derogar esta prohibición, no cabe hablar de no intervención, es decir, de tolerancia con respecto a que los empleados fumen.[22] Lo mismo que vale para una prohibición vale también para un mandato. Por lo tanto, el reconocimiento de derechos de cualquier tipo convierte en innecesaria la tolerancia.

Si aceptamos las circunstancias de la tolerancia, es decir, la lesión de una convicción y la posibilidad de intervenir como una cuestión de competencia, limitada esta última si es el caso por alguna permisión jurídica, entonces la tolerancia no debe confundirse con algunos valores afines. No puede confundirse, por ejemplo, con la *paciencia*. El paciente que rechaza una acción no está vinculado con una tendencia a la intervención,

[22]Véase *ibidem*: 80.

sino que actúa en la esperanza o en la certeza de que su objeto tiene una existencia transitoria. Sólo cuando se "agota la paciencia" y surge una tendencia a la intervención aparece la tolerancia.

De igual manera, la tolerancia se distingue de la *indiferencia*. En ésta no se da la circunstancia de una lesión de la convicción, es decir, el indiferente que parte de una posición escéptica o relativista no tiene elementos para rechazar una acción ni puede tener la tendencia a prohibir. Por el contrario, el tolerante siempre parte de convicciones que considera objetivas.

Por último, la tolerancia no se confunde con la *resignación*. El resignado no cumple con la circunstancia de poder intervenir como una cuestión de competencia. Más bien, el resignado se caracteriza precisamente por carecer de competencia. El tolerante siempre debe poder rechazar u obstaculizar las acciones que violentan sus convicciones, pero decide abstenerse por motivos que justifican dicha abstención. La tolerancia, entonces, no debe confundirse con la neutralidad. A diferencia de esta última, la tolerancia supone la actitud de no permitir el acto tolerado, pero, además, exige la existencia de un sistema normativo superior al propio sistema básico que justifique la abstención.[23]

Ahora bien, puede existir una tolerancia sensata, que es aquella que ofrece buenas razones para ser tolerante, o una tolerancia insensata, apoyada en malas razones. En palabras de Garzón Valdés:

> Se trataría aquí de una tolerancia indiscriminada que conduciría a una aparente homogeneización de la sociedad pero que, en verdad, consolida las desigualdades [...] La tolerancia indiscriminada, la tolerancia pura, sin limitaciones, termina negándose a sí misma y en su versión más radical equi-

[23]Garzón Valdés, 1993.

valdría a la eliminación de toda regulación del comportamiento humano. Esto es lo que clásicamente se ha llamado "estado de naturaleza" y que encontrara su descripción más aterradora en la versión hobbesiana.[24]

Las buenas razones para la tolerancia, en cambio, son aquellas que se apoyan en la imparcialidad moral, es decir, en la consideración de los intereses de los demás en tanto seres autónomos, capaces de formular planes de vida respetables en la medida en que no violen el principio de daño o no sean expresión de una incompetencia básica que dé lugar a formas de paternalismo éticamente justificable.

Una laicidad activa debe promover el valor de la tolerancia. Con todo, pienso que una concepción más robusta de la laicidad activa debe trascender el límite impuesto por la tolerancia y aspirar hacia el estado de respeto. No el respeto insensato, sino aquel que se sustenta en el reconocimiento de las diferencias y en los principios de autonomía y dignidad humanas, como valores en ningún sentido negociables. La tolerancia sería un primer paso, una virtud transitoria, si se quiere, que debe dar lugar, finalmente, a la igual consideración y respeto de las personas en el contexto de una pluralidad diferenciada. En este sentido, y después de citar un pasaje ilustrativo de Goethe —"En realidad, la tolerancia no debería ser realmente más que un estado de espíritu pasajero, debiendo conducir al reconocimiento. Tolerar significa insultar"—, Garzón Valdés concluye:

[24]*Idem*. En este sentido, son oportunas las siguientes palabras: "La tolerancia no exige soportar situaciones indignas del hombre y un dominio inhumano y despectivo. La crítica a esas situaciones es perfectamente compatible con ella. Sin esa crítica, la tolerancia se convierte en imperdonable indiferencia respecto al destino del prójimo. La tolerancia no nos obliga, de ninguna manera, a callar sobre la persecución de los bahai en el Irán o a admitir que las adúlteras sean apedreadas según el derecho islámico. Aunque tenemos que resistir a cualquier forma de intervención violenta en los asuntos internos de un país soberano, no podemos admitir algo inconciliable con la dignidad humana"; véase Fetscher, 1994: 152.

> Todo demócrata liberal sensato debe, en el ámbito público, procurar reducir la necesidad de recurrir a la tolerancia afianzando la vigencia de los derechos fundamentales. Cuanto menos necesidad de tolerancia existe en una sociedad, tanto más decente lo será. En el ámbito privado, siempre habrá niños que nos tiren piedritas en la sopa y habrá que tolerarlos paternalistamente. Pero, en la medida en que las reglas de lo público penetren en lo privado y se afiancen los derechos de sus miembros, se reducirá también el ámbito de vigencia de la tolerancia.[25]

Pasemos ahora a la deliberación pública y a la laicidad como una de sus condiciones necesarias para el ejercicio democrático.

Creencias religiosas y deliberación pública

En un ensayo luminoso, Amartya Sen argumenta en favor del valor universal de la democracia siempre que la entendamos, no de manera estrecha o exclusivamente en términos de voto público, sino, ampliamente, en términos de lo que John Rawls llama "el ejercicio de la razón pública", es decir, "la oportunidad de los ciudadanos para participar en las discusiones políticas y para estar en condiciones de ejercer influencia sobre la decisión pública".[26] Para Sen, el voto no significa más que un medio para hacer posible el debate público y éste no es posible sino en el marco de la laicidad, es decir, se debe privilegiar el criterio de argumentación, deliberación y consentimiento de los individuos frente a la pretensión de la custodia de verdades reveladas por la divinidad o de convicciones metafísicas a través de sacerdotes y jerarquías eclesiásticas o comunida-

[25]Garzón Valdés, 2005: 43.
[26]Sen, 2011: 139.

des fundamentalistas.[27] Detengámonos un poco más en este nexo entre laicidad y deliberación pública como condición necesaria para el ejercicio democrático.

En términos de la filósofa española Cristina Lafont, la cuestión por debatir sería la siguiente: "¿Es posible realmente articular una noción de lo 'racionalmente aceptable' que todos los ciudadanos puedan compartir a pesar de no coincidir en una visión del mundo [metafísica o religiosa] o en una concepción del bien homogénea?".[28]

En *Liberalismo político*, John Rawls propone su conocido "consenso sobrepuesto".[29] Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir y justificar nuestras obligaciones morales y políticas. El consenso obtenido con respecto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU sería un claro ejemplo de consenso sobrepuesto.

A partir de tal consenso, Rawls distingue entre razón pública y razón privada, distinción necesaria para responder la cuestión de qué tipo de argumentos son aceptables e inaceptables en la deliberación pública. Para Rawls, nada impide que los ciudadanos que participan en la deliberación pública política ofrezcan razones procedentes de las doctrinas comprehensivas, metafísicas o religiosas, en las que creen, pero siempre y cuando ofrezcan además razones generalmente accesibles a todos los ciudadanos que justifiquen dichas doctrinas. Si estas doctrinas comprehensivas no pueden apoyarse en razones públicas paralelas, deben excluirse de la deliberación. El problema de esta concepción salta a la vista: ¿ puede pedirse a un ciudadano que sacrifique sus aspiraciones de

[27]Véase Ruiz Miguel, 2007, y también Blancarte, 2007: 35.
[28]Lafont, 2007: 130.
[29]Rawls, 1995.

corrección sustantiva para satisfacer las aspiraciones de legitimidad democrática? Quien no estuviera dispuesto a hacerlo mantiene su sinceridad a costa de ser excluido o de autoexcluirse de la deliberación pública; quien estuviera dispuesto a hacerlo apelaría a razones prudenciales para incluirse en el debate democrático, pero a costa de una buena dosis de sinceridad.

En los últimos años, Jürgen Habermas ha dedicado algunos trabajos a esta temática, retomando y criticando la propuesta de Rawls[30] y debatiendo, entre otros, con Joseph Ratzinger[31] y Charles Taylor.[32] La crítica de este último a Rawls alcanza también para las propuestas de Habermas. Ambos, piensa Taylor, se inscriben dentro de la tradición ilustrada y parten de una diferencia radical e injustificada entre laicidad y creencias religiosas, Iglesia y Estado secular, ámbito de lo privado y razón pública, sin comprender que la religión no es un caso especial del discurso político y de la argumentación en general sino un caso más de la cuestión de la diversidad: "Así como hay diferencias entre utilitaristas y kantianos, también las hay entre episcopalianos y católicos".[33] La respuesta de Habermas a Taylor no deja lugar a dudas. Existen diferencias entre las razones seculares y las razones religiosas. Las primeras exigen un enfoque filosófico "que se distingue de cualquier tipo de tradición religiosa porque no exige pertenecer a una comunidad de creyentes", como sí lo requieren las razones religiosas.

Situados en el ámbito de las razones intersubjetivas, Habermas coincide con Rawls en el sentido de que al determinar las medidas políticas

[30]Habermas, 2006, especialmente cap. 5, "La religión en la esfera pública".
[31]Habermas y Ratzinger, 2008.
[32]Habermas *et al*., 2011.
[33]*Ibidem*: 61.

coercitivas que vayan a adoptarse, sólo cuentan las razones generalmente accesibles, las "razones seculares". Pero a diferencia de Rawls, Habermas distingue entre una esfera pública informal y una esfera pública formal o institucional, propia de los funcionarios administrativos, legisladores y jueces. En la primera, los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas en la deliberación, siempre y cuando reconozcan la obligación de traducción institucional. Sólo las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional y aspirar a ser coercitivas. Con esta distinción, la propuesta de Habermas permite a los ciudadanos en la esfera pública informal expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas. De esta manera, Habermas solventa el problema de la deshonestidad y permite a los ciudadanos religiosos entender la deliberación pública como un proceso cognoscitivo genuino. ¿Pero hacer esta distinción tan radical entre ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares no pondría en peligro los prerrequisitos de la deliberación pública en términos de simetría de los participantes?

Habermas responde, de acuerdo con las condiciones formales de todo discurso racional, que no tiene ningún sentido permitir la inclusión de razones religiosas en las contribuciones a la deliberación pública sin el requisito correlativo de exigir que los demás participantes tomen en serio tales contribuciones. Esto es posible si se puede esperar de todos los ciudadanos que no nieguen en principio todo posible contenido cognitivo a esas contribuciones. De aquí que, sorpresivamente, los ciudadanos seculares tienen que cumplir con dos condiciones: *1)* abrirse cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas y *2)* ayudar a traducir el contenido de las mismas que pueda ser expresado en un lenguaje secular

y justificado con argumentos seculares. Habermas es explícito en este punto en su conversación con Ratzinger:

> Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público en general.[34]

Sin embargo, resulta que ahora, a diferencia de los ciudadanos religiosos, los ciudadanos seculares son los que no pueden adoptar públicamente la perspectiva cognitiva que se corresponde con sus verdaderas creencias si éstas resultan ser de tipo secular. Estaríamos tratando a los ciudadanos seculares no bajo un criterio normativo sino instrumental y, por supuesto, caeríamos en el mismo dilema de la sinceridad que ya hemos visto en Rawls, nada más que ahora aplicado a los ciudadanos seculares. Más aún, si después de todo este esfuerzo no se encuentran traducciones seculares para las convicciones religiosas, pues éstas quedan excluidas para adoptar las políticas coercitivas que vayan a instrumentarse. Creo que llegamos por una vía un poco más tortuosa a las mismas conclusiones de Rawls.

Todo lo anterior sin profundizar en la idea de "potencial de verdad" de los conceptos religiosos. Pensemos un instante cuál sería el potencial de verdad de conceptos religiosos como la encarnación de Cristo, el pecado

[34] *Ibidem*: 33.

original, la transubstanciación, la virginidad de María, la resurrección, el juicio final, y así por el estilo, al menos en la confesión cristiana. ¿De qué recursos epistemológicos podría echar mano el ciudadano secular para traducir este lenguaje religioso al público en general? Si Habermas no tiene en mente este tipo de verdades de fe en los cristianos en el momento de ingresar a la deliberación pública y las descarta como no traducibles a un lenguaje secular, y por lo tanto imposible de ser institucionalizadas, entonces el remanente susceptible de traducción es irrelevante. Así, por ejemplo, si un cristiano afirma que "todos somos hijos de Dios" y con ello se interpreta que "todos somos iguales en dignidad", o bien se trivializa lo que en la fe cristiana significa ser "hijo de Dios", o bien se abusa de la analogía entre "hijos de Dios" y "dignidad humana". No encuentro ninguna relación posible entre el concepto de "dignidad humana" y la idea de ser "hijo" de un ser divino trascendente y espiritual, con todos los atributos infinitos. Mucho menos, que por ser todos hijos de un padre con tales cualidades, seamos humanamente iguales.

Por otra parte, ¿qué significa "tomarse en serio" las razones de los conciudadanos? Según la interpretación de Habermas, como vimos, tomar en serio las razones religiosas a favor de medidas políticas controvertidas requiere que no se niegue de principio la posible verdad de las creencias religiosas. Sin embargo, no resulta nada obvio por qué tendría que ser esto así. Más bien, tomarse en serio las razones religiosas, como afirma Lafont, exige evaluarlas seriamente en función de sus méritos: es estar preparados para ofrecer argumentos y evidencias en contra que muestren por qué son equivocadas si pensamos que lo son.[35]

[35]*Ibidem*: 143.

Con un afán todavía más analítico, pienso que en la argumentación de Lafont cabría hacer una distinción útil. Según Francisco Laporta, cuando un ser humano tiene unas convicciones o creencias cualesquiera, pueden distinguirse tres cosas diferenciadas: el *individuo* que las tiene, el *hecho psicológico* de que las tenga y el *contenido* de esas creencias o convicciones. Tomarse en serio a otra persona es, sin duda, respetarle *como individuo* capaz de diseñar unas creencias y un proyecto vital para sí mismo a partir de ellas. También significa respetar el *hecho psicológico* de que tenga esas creencias: no debemos suponer, por ejemplo, que ese hecho es producto de la mera ignorancia, de un prejuicio, de una estrategia o de una falla psicológica. Pero otra cosa muy distinta es aceptar que respetar a otro sea respetar el *contenido* de sus convicciones o creencias. Éstas no tienen por qué respetarse; más bien —y aquí adquiere fuerza la argumentación de Lafont— han de someterse constantemente a pruebas de validez y control para determinar su grado de fundamento.[36] En una democracia con orientación deliberativa, "no se puede ni se debe garantizar el derecho a inmunizar las propias creencias".[37]

Ni Lafont ni Laporta niegan el derecho de todo creyente a creer lo que les parezca más adecuado para organizar su plan de vida personal. Lo que se argumenta es que si son ciudadanos y, por lo tanto, partícipes en la deliberación pública, *y tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas*, entonces deben someter los contenidos de las creencias a un escrutinio racional y razonable. La premisa que subyace en el debate es la que prescribe que *es moralmente correcto ejercitar la coerción sólo con base en consideraciones públicamente aceptables*, sin violar el principio de simetría entre los participantes. Se trata de favorecer, como

[36]Laporta, 2001: 67.
[37]Lafont, 2007: 144.

dijera el recientemente fallecido Albert Hirschman, un diálogo "amistoso con la democracia" transitando de un discurso intransigente, sea de corte conservador o progresista, a uno deliberativo y laico porque, finalmente, "un régimen democrático alcanza la legitimidad en la medida en que sus decisiones resultan de una deliberación plena y abierta entre sus principales grupos, cuerpos y representantes".[38]

Fuentes consultadas

Attili, Antonella y Luis Salazar (2012), "La otra transición: hacia una nueva cultura jurídica y política", *Isonomía*, núm. 37, octubre, ITAM/ELD/Fontamara, México.

Berlin, Isaiah (1969), "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.

Blancarte, Roberto (2007), "Laicidad: la construcción de un concepto universal", en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Coyoacán.

Bovero, Michelangelo (2002), "Laicidad y democracia. Consideraciones sobre pensamiento laico y política laica", *Nexos*, julio, México.

Camps, Victoria (ed.) (2010), *Democracia sin ciudadanos. La construcción de ciudadanía en las democracias liberales*, Madrid, Trotta.

Cossío, José Ramón (2008), "Laicidad del Estado y libertad religiosa: cómo armonizarlas", *Letras Libres*, abril, núm. 112, México.

Dworkin, Ronald (2011), "La decisión que amenza la democracia" (Miguel Carbonell, trad.), *Isonomía*, núm. 35, octubre, ITAM/ELD/Fontamara, México.

[38]Hirshman, 1991: 188-189.

FETSCHER, Iring (1994), *La Tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa.

FISS, Owen (1996), *The Irony of Free Speech*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto (2005), "El sentido actual de la tolerancia", en Cátedra Ernesto Garzón Valdés 2004, México, ITAM/Fontamara/UAM Azacapotzalco/Inacipe.

______ (2000), *Instituciones suicidas*, México, Paidós/UNAM.

______ (1993), "'No pongas tus sucias manos sobre Mozart'. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 402-403.

HABERMAS, Jürgen (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.

HABERMAS, Jürgen y Joseph Ratzinger (2008), *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, FCE (Cenzontle).

HABERMAS, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, Eduardo Mendieta y Jonathan Vanant Werpen (eds.), Madrid, Trotta.

HIRSHMAN, Albert O. (1991), *Retóricas de la intransigencia* (Tomás Segovia, trad.), México, FCE.

JUDT, Tony (2010), *Algo va mal*, Madrid, Taurus.

LAFONT, Cristina (2007), "Democracia y deliberación pública", en Rodolfo Arango (ed.), *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

LAPORTA, Francisco (2004), "Los derechos sociales y su protección juridical: introducción al problema", en Jerónimo Betegón *et al.* (coords.), *Constitución y derechos fundamentals*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

_______ (2001), "Inmigración y respeto", *Claves de Razón Práctica*, julio-agosto, Madrid.

MERINO, Mauricio (2012), *El futuro que no tuvimos. Crónica del desencanto democrático*, México, Temas de hoy.

O'DONNELL, Guillermo (2003), "Democracia, desarrollo humano y derechos humanos", en Guillermo O'Donnell, Osvaldo Iazzetta y Jorge Vargas Cullell (eds.), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario, Homo Sapiens.

O'DONNELL, Guillermo, Osvaldo Iazzetta y Jorge Vargas Cullell (eds.) (2003), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario, Homo Sapiens.

RAWLS, John (1995), *Liberalismo político*, México, FCE.

RUIZ MIGUEL, Alfonso (2007), "Laicidad, laicismo, relativismo y democracia", en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Coyoacán.

SALAZAR CARRIÓN, Luis (2007), "Religiones, laicidad y política en el siglo XXI", en Rodolfo Vázquez (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Coyoacán.

SAVATER, Fernando (2008), "Siempre negativa, nunca positiva", *El País*, 16 de octubre, pp. 31-32, España.

SCHMITT, Annette (1992), "Las circunstancias de la tolerancia", *DOXA*, núm. 11, Universidad de Alicante, España.

SEN, Amartya (2011), "El valor universal de la democracia", en Fernando Savater *et al*., *Pensar la realidad. Diez años de ensayo político*, Madrid, FCE/Letras Libres.

SUNSTEIN, Cass (1993), *Democracy and the Problem of Free Speech*, Nueva York, The Free Press.

X

POLÍTICA Y LAICIDAD

LUIS SALAZAR CARRIÓN

INTRODUCCIÓN

Como todas las conquistas civilizatorias de la modernidad, la laicidad es el resultado precario, frágil e incluso polémico de una muy heterogénea serie de procesos, conflictos y luchas.[1] Ello vuelve difícil establecer, de una vez y para siempre, sus principios, valores y significados. Así, a pesar de que la mayor parte de las democracias actuales asumen al menos algunos ingredientes laicos (de lo contrario no serían democracias en sentido estricto), el término mismo de laicidad es ignorado en el idioma inglés, siendo si acaso sustituido por el de *secularity*, mientras que aun en las sociedades latinas en las que se reivindicó abiertamente su uso, las palabras laicidad o laicismo son vistas con recelo, siendo sustituidas en la mayoría de los casos por expresiones asépticas como aconfesionalidad o neutralidad del Estado frente a las confesiones religiosas. Por su parte, la Iglesia católica en los últimos tiempos parece haber reconocido la necesidad de una "sana laicidad" expresada en la separación entre Estado e Iglesia y en la libertad religiosa, pero distinguiéndola de un insano "laicismo" supuestamente agresivo, que sólo puede conducir a la "ilegítima" pretensión de limitar la autoridad y el magisterio de la fe religiosa

[1]Al respecto *cfr.* Viano, 2006, así como el ensayo *Laicita e política* de Claudia Mancina, incluido en Boniolo, 2006.

en la esfera pública. De este modo, el reconocimiento expreso del carácter laico del Estado y de la educación pública aparece más como una excepción de países como Francia y México, que como una regla en la mayoría de las constituciones contemporáneas.

En este sentido, habría que reconocer que los principios y valores laicos adquirieron formas y sentidos diversos en las sociedades en las que la reforma protestante produjo una pluralidad de iglesias y de interpretaciones del cristianismo, y donde por ello fue necesario que el Estado y sus instituciones, aun si contaban con una Iglesia oficial (caso del Reino Unido), se declararan neutrales y tolerantes hacia todas ellas; y en sociedades en las que el triunfo de la Contrarreforma desembocó en la hegemonía y los privilegios de la Iglesia católica, lo que en ciertos casos (Francia, México, Italia) exigió afirmar la autonomía y soberanía del Estado frente a las pretensiones del Vaticano de mantener o restaurar dicha hegemonía y dichos privilegios. En el primer caso, se trató sobre todo de un problema de tolerancia y equidad, esto es, de hacer posible la convivencia pacífica de una pluralidad de credos religiosos y de evitar la utilización sectaria de las instituciones públicas por parte de alguno de ellos. En el segundo, en cambio, lo que estaba en juego era más bien la propia autonomía del Estado, del derecho y de las políticas públicas frente a las pretensiones hegemónicas de una Iglesia casi única que se resistía (y se resiste) a reconocer dicha autonomía. Esto permite entender en parte por qué en las sociedades del primer tipo la democracia y los derechos fundamentales asumieron un lenguaje con fuertes resonancias religiosas —aunque de una religiosidad genérica y abstracta—, mientras que en las del segundo tipo, las católicas, se afirmaron las más de las veces *contra* los privilegios y prejuicios de la Iglesia y en un lenguaje claramente laico.

En cualquier caso, la realización institucional de los principios laicos, siempre precaria y parcial, tuvo que enfrentar la resistencia multiforme de Iglesias y grupos religiosos, lo que con frecuencia dio lugar a polarizaciones y radicalismos sectarios que no dejaron de contaminar esos mismos principios, dando lugar a paradójicas "religiones laicas", es decir, "laicismos" beligerantes, tan intolerantes y dogmáticos como las religiones tradicionales. Acaso por ello, ante los excesos de ese tipo de laicismos oximorónicos de corte jacobino, nacionalista, comunista o fascista, la propia idea de laicidad y más aún de laicismo tiende a identificarse interesadamente con posturas antirreligiosas y ateas que buscan imponer lo que algunas autoridades eclesiásticas han denominado "la dictadura del relativismo" o el nihilismo, supuestos causantes de la anomia, la corrupción y el cinismo que abruman a las sociedades y a la política contemporánea.

Por otra parte, la crisis actual de las ideologías seculares (liberalismo, socialismo, nacionalismo) parece haber generado un inesperado y poderoso renacimiento de movimientos de corte religioso que ponen en cuestión los más elementales principios laicos conquistados, exigiendo la participación abierta en la esfera y en la educación públicas, así como el apoyo estatal a las confesiones religiosas, consideradas como una factor esencial para la cohesión, identidad e integración de las sociedades. Incluso se habla de que vivimos una época postsecular, es decir, una época que requiere reconocer que la prevista secularización de la vida social no se ha realizado y en la que, por ello (?) los laicos deben asumir, reinterpretar y hacer suyas las verdades morales potencialmente implícitas en los dogmas religiosos, dejando atrás la crítica ilustrada, racionalista o positivista de los mismos. Como si la causa del fundamentalismo religioso y sus expresiones más o menos violentas o terroristas no residiera esencialmente en la más descarada explotación, por parte de líderes reli-

giosos, de la miseria, desesperación e ignorancia de ingentes franjas de la población mundial, sino en el no reconocimiento laico de sus verdades e identidades colectivas como creyentes. De esta manera, lo que para la filosofía moderna, ilustrada y liberal eran los dogmas, prejuicios y supersticiones que había que criticar mediante razones y pruebas empíricas, ahora aparece en muchos autores como las raíces, las identidades y las tradiciones que, por otorgar sentido a la vida comunitaria de los pueblos o de los grupos étnicos, no sólo debe respetarse y tolerarse, sino protegerse y promoverse mediante extravagantes derechos colectivos a la diferencia cultural y religiosa.

En este horizonte no resulta difícil convencerse de que esa conquista civilizatoria que llamamos laicidad o laicismo se encuentra en serios problemas. Problemas que hacen indispensable repensar y redefinir este ideal, sus principios y valores, como un ingrediente esencial de la democracia moderna y sus condiciones y precondiciones, esto es, de los derechos humanos fundamentales bien entendidos. En otras palabras, la crisis de la laicidad debe verse como una dimensión básica de la crisis de lo que Bobbio denominó "la edad de los derechos".[2]

LA DIMENSIÓN INSTITUCIONAL DE LA LAICIDAD

Para entender mejor el ideal de la laicidad, parece oportuno distinguir su dimensión institucional y lo que puede denominarse su dimensión intelectual y moral. La primera remite al principio de la separación estricta entre Estado e Iglesias, entre política y religión y entre derecho y moral (religiosa o no religiosa). La segunda, en cambio, a determinadas postu-

[2] *Cfr.* Bobbio, 1997.

ras y principios intelectuales y morales. Ambas dimensiones están estrechamente relacionadas, pero, como veremos, implican exigencias de distinto tipo. Abordaré primero la dimensión institucional.

Las separaciones institucionales mencionadas encuentran su fundamento en el reconocimiento y garantía universales de las cuatro grandes libertades de los modernos: la libertad personal, la libertad de conciencia y de expresión, la libertad de reunión y la libertad de asociación, *derechos primarios* que obligan al Estado a no vincularse ni apoyar (ni obstaculizar) ningún credo religioso (y tampoco ninguna religión "laica", como las antes mencionadas); que prohíben igualmente el uso político de los sentimientos religiosos lo mismo que el uso proselitista de las organizaciones políticas, y que exigen que las leyes, el derecho positivo, no pretendan apoyar o penalizar los valores de alguna moral específica (religiosa o no religiosa). Justamente porque esas libertades son derechos-inmunidades o de expectativa de no interferencia, de carácter universal, deben protegerse no sólo de potenciales abusos de los poderes públicos y de las agrupaciones políticas, sino también de los posibles abusos de los poderes económicos o ideológicos, que deben por ello ser limitados y regulados tanto como los primeros.[3]

En este sentido, convendría distinguir claramente la llamada libertad religiosa entendida como derecho de las personas individuales, es decir, la libertad de adherirse a un credo religioso o a ninguno —que es un corolario de la libertad de conciencia— de la libertad religiosa entendida como un derecho civil *secundario*, es decir, como un derecho-poder de las asociaciones religiosas y de sus dirigentes o autoridades, que como todo derecho-poder puede y debe estar legalmente limitado y regulado

[3]Sigo aquí, como es obvio, la clasificación propuesta por Ferrajoli, 2009 y 2002.

precisamente para impedir lesiones o reducciones de los derechos primarios individuales. En este sentido, se entiende que la libertad de las Iglesias para hacer proselitismo o imponer sanciones por el incumplimiento de sus normas exige, como ya sugería Locke, la prohibición estricta de utilizar medios coactivos.

A este respecto, no sobra recordar que el principio de separación de los poderes no concierne solamente a los poderes públicos formales (Legislativo, Ejecutivo, Judicial), sino que debe extenderse, si quieren evitarse regresiones autoritarias y/o totalitarias, también a la separación de esos poderes llamados fácticos de corte económico, mediático o religioso. Acaso una de las razones más importantes del deterioro y degeneración de las democracias actuales reside precisamente en lo que Luigi Ferrajoli[4] ha denominado fusión-confusión-colusión de y con estos poderes, que lleva a vaciar de sentido los propios procedimientos democráticos, convirtiéndolos en una mera fachada del predominio de corporaciones financieras, mediáticas o incluso religiosas, desequilibrando radicalmente la competencia electoral y transformando a los ciudadanos en consumidores pasivos de un espectáculo político degradante conducido por partidos personales, partidos iglesia o partidos empresa.

En esta perspectiva, no sobra recordar lo que ya sabían los grandes filósofos de los siglos xvii y xviii que las Iglesias y religiones históricas son instituciones que detentan un enorme poder sobre sus fieles en la medida en la que pretenden disponer de medios de salvación y de condenación que, en circunstancias específicas, hacen palidecer los recursos de poder de las instituciones públicas.[5] Sin duda, ese poder religioso en

[4] *Cfr*. Ferrajoli, 2011.

[5] Con su claridad acostumbrada, Hobbes lo exponía así: "Dependiendo el mantenimiento de la sociedad sobre la justicia, y la justicia sobre el poder de vida y muerte (y de otros premios y castigos menores) que

ocasiones sirve para proporcionar consuelo ante enfermedades, muertes y sufrimientos de los creyentes; sin duda también, es un poder capaz de motivar acciones solidarias que incluso expresan una abnegación y un espíritu de sacrificio moralmente admirables. Pero con demasiada frecuencia ese mismo gran poder sobre las conciencias genera fanatismos, persecuciones, discriminaciones, lo mismo que prohibiciones y condenas que explotan y agravan los sufrimientos de demasiadas personas. Por no hablar de la frecuente colusión de poderes religiosos con poderes financieros, económicos e incluso criminales, que da paso a pingües y sucios negocios, capitalizando la fe y las más variadas supersticiones de los creyentes. Piénsese solamente en las sectas mediáticas norteamericanas que amasan fortunas instantáneas para sus líderes carismáticos y que, al menos en Estados Unidos, financian las campañas de no pocos políticos; o bien, en los escándalos sistemáticos de la "santa banca" del Vaticano en Italia.

Cabe agregar que, al menos en el caso de las religiones del libro (esto es, tanto la religión hebrea, como la cristiana y la musulmana), el poder religioso es claramente autocrático y patriarcal, tanto por su fundamento como por su ejercicio. Supone, en efecto, que la salud o salvación depende de la sumisión a un flujo descendente del poder cuya fuente incontestable e incuestionable es un Dios omnipotente y omnisciente: una divinidad que aparece, además, como una autoridad paternal o patriarcal que establece leyes y sanciones inapelables que por su naturaleza sagrada

---

residen en los que tienen la soberanía, es imposible que un Estado se sostenga donde cualquier otro donde el soberano tiene el poder de otorgar premios mayores que la vida e infligir castigos más grandes que la muerte. Ahora bien, viendo que la *vid eterna* es un premio mayor que la *vida presente, y que el tormento eterno es* un castigo más grande que *la muerte natural*, es algo digno de consideración; para todos los hombres que desean evitar las calamidades de confusión y guerra civil, qué significa en la Sagrada Escritura la *vida eterna* y el *tormento eterno*. Hobbes, 1994: 201.

deben considerarse anteriores y superiores a las leyes y autoridades terrenales. Por supuesto, esta visión autocrática genera estructuras y jerarquías eclesiásticas igualmente autocráticas, aun si, según los tiempos y los contextos, sean más o menos intolerantes, más o menos abiertas a una determinada participación de los "laicos". Por último, es conveniente subrayar la naturaleza tradicionalista de los poderes religiosos, esto es, su vínculo con relatos, costumbres, experiencias y prejuicios antiguos, aunque, vale la pena recalcarlo, esas tradiciones en la mayor parte de los casos son el resultado de múltiples reinterpretaciones y adaptaciones que las configuran, en términos del historiador inglés Hobsbawm, como tradiciones *inventadas* y *manipuladas*. Siendo por ende un poder autocrático, patriarcal y tradicionalista, el poder religioso aparece como un poder "bueno y justiciero", poseedor de verdades absolutas, sagradas, capaz no sólo de transformar el incumplimiento de sus normas en crímenes o delitos, sino de solapar y/o ocultar los delitos reales de sus clérigos so pretexto de su superioridad espiritual.

De esta manera, la prohibición de que los ministros de cualquier religión participen como tales en los partidos como candidatos en los procesos electorales, o de que las corporaciones religiosas apoyen o combatan determinadas plataformas políticas, no es, como algunos piensan, una restricción ilegítima de los derechos políticos pasivos y activos de los sacerdotes y las Iglesias, una suerte de discriminación injusta, sino un imperativo dirigido a evitar la fusión-confusión-colusión del poder religioso con el poder político que cancelaría la igualdad en derechos y la equidad de los procesos electorales. De la misma manera que lo hace la fusión-confusión-colusión de los poderes mediáticos y/o económicos con los partidos o las instituciones gubernamentales, que ha generado y genera no sólo conflictos de interés sino la anulación parcial o total de

las condiciones y precondiciones de la democracia. Mucho ha costado en nuestro país hacer entender la necesidad de evitar la total mercantilización y mediatización de los comicios para que ahora se nos venga a decir que debe aceptarse su confesionalización so pretexto de que es discriminatorio que el clero no goce de derechos políticos pasivos. Se dirá que desde una perspectiva realista, en cualquier caso las religiones y las Iglesias siempre han tenido y tendrán alguna influencia política y en los procesos electorales. Pero, como ya decía Rousseau, si la tendencia natural conduce a la desigualdad —en este caso a la fusión-confusión-colusión de poderes—, ¿no es ello mismo una buena razón para al menos intentar limitarla constitucional y legalmente?

Más complicado parece la defensa de la tercera separación mencionada: la separación del derecho positivo de la moral. En efecto, no pocos autores importantes de la actualidad parecen considerar que el positivismo jurídico, defendido por Kelsen, Hart o Bobbio, es no solamente insostenible en términos teóricos sino también profundamente riesgoso socialmente, en la medida en la que reduce los ordenamientos jurídicos, las leyes, a normas carentes de un fundamento que les otorgue validez y legitimidad suficiente para ser observadas o para obtener el consenso de los ciudadanos. De ahí que estos autores intenten recuperar viejos temas iusnaturalistas encaminados a descubrir una moralidad supuestamente racional y hasta demostrable, capaz de servir de fundamento sólido para evaluar la justicia o validez de las leyes. No es éste el lugar para afrontar los problemas que suscita este complejo debate. Baste decir, con Bobbio y con Ferrajoli,[6] que siendo el derecho positivo una técnica de organización social artificial y coactiva, su papel no puede ni debe ser el

[6]*Cfr*. Bobbio, 2011, y Ferrajoli, 2009.

de imponer determinados valores de una determinada moral, y mucho menos volver "buenos", "virtuosos" o "justos" a los seres humanos, sino exclusivamente hacer posible un orden pacífico de convivencia sustentado en la prohibición y sanción del daño a terceros.

Lo grave de esta confusión no es sólo la proliferación de leyes moralizantes, prohibicionistas y punitivas, así como la siempre eficaz tentación de apelar al derecho penal máximo para "hacer justicia" —en el sentido bíblico, justicia retributiva: "ojo por ojo y diente por diente"—, que lo único que logran en realidad es agravar el sufrimiento de las personas —sobre todo de las más débiles—, cuando no violar abiertamente sus derechos fundamentales. Precisamente en esto consiste el peligro y la insidia de la apropiación y reinterpretación por parte de la del lenguaje de los derechos humanos. De acuerdo con esta reinterpretación inspirada en la escolástica tomista, tales derechos son, antes que libertades, obligaciones establecidas por una ley natural que, por fundarse supuestamente en la razón, debe valer no sólo para los creyentes sino para todos los seres humanos. Y como la única intérprete autorizada de dicha ley es la propia Iglesia, entonces ella tiene el derecho-deber de promover, por todos los medios, una legislación positiva que prohíba y penalice el aborto, la eutanasia, las familias de homosexuales, la investigación en biogenética, la drogadicción y todos los vicios que sus prejuicios misóginos y homófobos les permitan imaginar.

Lo dijo con claridad el ahora papa emérito, Ratzinger: "por encima de la autonomía moral de las personas está la Verdad",[7] es decir, lo que la jerarquía eclesiástica considera "la Verdad". Lo que significa simplemente el trastocamiento radical de la concepción laica e ilustrada de la

[7]Véase Ratzinger, 2000.

dignidad misma de las personas, que al transformar el derecho positivo en medio para imponer coercitivamente supuestas "verdades morales" convierte a las personas en menores de edad necesitados de una moral heterónoma sustentada en dogmas indiscutibles. En criaturas incapaces de pensar, optar y actuar usando su propia inteligencia. No se insistirá nunca demasiado en que el cognoscitivismo ético, la presunción de que existen verdades morales racionalmente demostrables, no sólo es una teoría lógicamente confusa que presupone una oscura ontología precientífica de la naturaleza, sino, lo que es políticamente más grave, una teoría antiliberal que, aun con las mejores intenciones, como señala el propio Ferrajoli, justifica y avala, al dar al Cesar (es decir, al poder político) lo que es de Dios (es decir, de la conciencia autónoma de las personas), todo tipo de autoritarismos y totalitarismos.

Esto, por supuesto, no significa que el derecho positivo y sobre todo el derecho constitucional no puedan proteger "bienes básicos" como la vida, las libertades, la igualdad y la dignidad de las personas. Pero justamente esos bienes, cuyo reconocimiento y garantía son el resultado de difíciles y trágicas experiencias históricas, encuentran su fundamento normativo no en una presunta "ley natural" derivada de la voluntad de Dios, no en una concepción creatural y paternalista del ser humano, sino, precisamente, en la primacía de la autonomía moral de las personas sobre cualquier pretendida verdad sagrada y/o apodíctica.

Habría que reconocer, sin embargo, que estas tres separaciones-distinciones de la dimensión institucional de la laicidad están lejos de observarse cabalmente en nuestros días. Incluso en países constitucionalmente laicos, como México (o en menor medida como Francia), el peso y la influencia de los poderes religiosos en la política y en la legislación se manifiesta constantemente en leyes y políticas públicas

que, no obstante las disposiciones formalmente vigentes, mantienen o establecen normas puramente punitivas contra el aborto o contra las adicciones, que sólo se explican —según lo revelan las encuestas— no en el consenso popular —que por lo demás tampoco bastaría para justificarlas— sino en la presión de las agrupaciones religiosas y en particular de la Iglesia católica. Ni siquiera los escándalos ligados a la pederastia y a los negocios turbios del padre Maciel y sus legionarios han suscitado la menor reacción por parte de las instancias públicas encargadas de procurar y administrar justicia, a pesar de haber sido reconocidos por el propio Vaticano. Se trata, además, de un peso y una influencia basadas no tanto en la defensa pública de sus posturas y sus dogmas, sino más bien en la negociación turbia y clandestina, tras bambalinas, con las élites empresariales y políticas, que, por el contrario, vuelve imposible cualquier debate público serio e informado sobre los temas que les incomodan. En otras palabras, se trata de una laicidad institucional hipócrita y convenenciera en la que buena parte de la jerarquía eclesiástica parece decir: "nosotros hacemos como si obedeciéramos las leyes mientras ustedes hagan como si lo hiciéramos y así llevamos la fiesta en paz".

Pero también en democracias presuntamente consolidadas y avanzadas la separación entre Estado e Iglesias, entre poder político y fe religiosa, se ve socavada por concordatos que, como en Italia y España, otorgan privilegios claramente discriminatorios a la Iglesia católica, bajo el pretexto de su papel histórico en la formación de esas naciones. Que tales privilegios no hayan impedido una acelerada secularización de esas sociedades —generando una verdadera crisis de "vocaciones sacerdotales"— en modo alguno anula los costos que ellos tienen tanto para la garantía efectivamente universal de los derechos fundamentales

como para la democracia y las políticas públicas de esos países. En estos tiempos en los que una globalización anárquica y unos flujos migratorios inmensos ponen en tenso contacto las más diversas e incluso contrapuestas creencias religiosas y tradiciones; en tiempos en los que el pluralismo religioso y cultural genera y reproduce desigualdades inmensas que promueven, por un lado, el miedo de muchos bienestantes a perder sus privilegios (ligados al azar del nacimiento), y el rencor y la humillación de minorías crecientes que como reacción casi inevitable conduce a la reivindicación más o menos fanática o fundamentalista de sus identidades étnico-religiosas, parece más que nunca necesario tomar en serio las separaciones de lo que he denominado la dimensión institucional de la laicidad. Al menos si queremos defender la democracia y su interdependencia con la paz y la garantía de los derechos humanos fundamentales.

La dimensión intelectual y moral de la laicidad

Los orígenes del pensamiento laico se remontan a lo que algunos autores han llamado la "Primera Ilustración", esto es, al surgimiento en las *polis* griegas de la filosofía como forma de vida y como discurso que, al apostar por la razón y el diálogo para alcanzar una vida buena, discutió y cuestionó tanto las religiones mitopoéticas como las costumbres y valores hasta entonces dominantes. Esto lo expresa excelsamente un poema de Jorge Luis Borges que es inevitable reproducir aquí:

El principio

Dos griegos están conversando: Sócrates acaso y Parménides.
Conviene que no sepamos nunca sus nombres; la historia, así,
será más misteriosa y más tranquila.
El tema del diálogo es abstracto. Aluden a veces a mitos, de los
que ambos descreen.
Las razones que alegan pueden abundar en falacias y no dan con
un fin.
No polemizan. Y no quieren persuadir ni ser persuadidos, no
piensan en ganar o en perder.
Están de acuerdo en una sola cosa; saben que la discusión es el
no imposible camino para llegar a una verdad.
Libres del mito y de la metáfora, piensan o tratan de pensar.
No sabremos nunca sus nombres.
Esta conversación de dos desconocidos en un lugar de Grecia es
el hecho capital de la Historia.
Han olvidado la plegaria y la magia.

Dejar atrás la plegaria y la magia, las supersticiones y los dogmas, pensar o tratar de pensar rigurosamente, discutir alegando razones y no apelando a alguna autoridad sagrada, saber que no saben y que la discusión tal vez puede llevarlos, no a la Verdad con mayúsculas, sino a *una* verdad, que después habrá que revisar y rediscutir, ésos son los rasgos de la aparición de un pensamiento laico que Borges, sin exageración alguna, llama el hecho capital de la Historia, fundamento frágil y precario de la sociedad abierta, incluso si, exasperados por la violencia y el fraude imperantes, algunos filósofos, como Platón, soñaran con una sociedad cerrada, utópica,

que lejos de llevar la filosofía al poder, haría imposible, como lo muestra la experiencia histórica, la existencia misma de la filosofía como discusión, como aprendizaje y como ilustración. Pero el propio Platón —por no hablar de su discípulo rebelde, Aristóteles, así como de los seguidores de Epicuro y los estoicos, cínicos, escépticos— mostraría que una vez que se toma la vía del rigor y la discusión racionales, que una vez que se deja atrás la vía de la magia y la plegaria, del dogma y la autoridad, no queda otro remedio que continuar la discusión…

Es cierto que el triunfo del cristianismo como religión de Estado, con sus dogmas y su intolerancia hacia los herejes, intentará sistemáticamente convertir a la filosofía en sierva de la fe, de la luz revelada y de la teología, pero aun en la larga edad oscura medieval y a pesar de los tormentos y las hogueras, no serán pocos los pensadores, clérigos o laicos, que implícita o explícitamente mantendrán el ideal del pensamiento libre y racional. A querer que no, los teólogos se verán forzados a argumentar, razonar y probar sus artículos de fe, y sólo las corrientes más fanáticas y autoritarias pretenderán prohibir y perseguir cualquier investigación y cualquier debate racional. El temor de Dios y la necedad de la cruz, de San Pablo, el *credo quia absurdum est* de Tertuliano, paradójicamente desembocarán en las grandes síntesis teológico-filosóficas de San Agustín y Santo Tomas, y en los espléndidos debates entre nominalistas y realistas, preparando involuntariamente, a través del Renacimiento y de la Reforma Protestante, el resurgimiento, con Descartes, con Hobbes, con Spinoza y con Locke, de la autonomía de la filosofía frente a las religiones.

Sin duda, la mayor parte de los filósofos de los siglos XVII y XVIII mantendrán la necesidad de ciertas creencias religiosas, sea por prudencia o por convicción: la existencia de un Dios justiciero, la existencia del alma y de la inmortalidad de la misma, criticando ferozmente el ateísmo

como un peligro para la sociedad y para la moral.[8] Pero basta una lectura superficial de sus obras para reconocer que la religión y la moral que defienden son de algún modo una religión y una moral laicas, esto es, una religión y una moral que ya no se fundan tanto en la fe y en los dogmas de la religión tradicional, sino en argumentos, motivaciones racionales y empíricas. No por nada, frente a las religiones históricas y sus tradiciones, proponen una religión *natural* (esto es, racional), una religión que, por sustentarse en la razón, haga posible la tolerancia y el antidogmatismo, esto es, los principios práctico y teórico de la laicidad. Una religión, entonces, que paradójicamente permita la crítica demoledora de los prejuicios, supersticiones, dogmas y milagros en los que se sustentan las religiones históricas y su naturaleza rabiosamente antilaica y autoritaria. Así, Hobbes echará las bases de una ética laica basada ya no en la revelación sino en lo que puede considerarse el principio fundamental de la política racional moderna, esto es, la búsqueda de la paz. Spinoza, más radicalmente, defenderá una ética de la inmanencia que desembocará en una lectura estrictamente laica de los Textos Sagrados para así defender la tolerancia y la libertad de pensamiento y de expresión. Locke, por su parte, en su *Epístola sobre la tolerancia*, propondrá fuertes argumentos para separar las Iglesias del Estado, así sea prohibiendo el ateísmo y el catolicismo por razones políticas precisas. Y Kant, en su célebre respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*, sustituirá el temor de Dios por el *Sapere aude*, por el atreverse a superar la culpable minoría de edad, base real de las religiones históricas, por el atreverse a usar la propia inteligencia.

[8]Un ejemplo paradigmático de ello es el célebre *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire (2004), pero véase también la *Carta sobre la tolerancia* de Locke (1982).

En este proceso de afirmación y desarrollo del pensamiento laico y racional, jugarán un papel decisivo el surgimiento y evolución de las ciencias naturales y sociales, que se convertirán así, con sus siempre sorprendentes y paradójicos descubrimientos, en una de las bases fundamentales de una educación propia y rigurosamente laica. Sin duda, el progreso clamoroso de las ciencias no dejará de fomentar posturas positivistas o cientificistas extremas, así como posturas de corte tecnocrático que, al reducir el mundo de los valores a mera expresión de emociones, empobrecerán el debate racional y filosófico acerca de la cultura, la moral, la estética y también la política. Lo que, a su vez, provocará, como reacción, el surgimiento de planteamientos conservadores, regresivos, irracionalistas que denunciarán al conocimiento científico como causante no sólo del "desencantamiento" del mundo sino del nihilismo y el cinismo imperantes en la época actual. Pero como ya señalaba Bertrand Russell,[9] ese gran pensador laico, no debe confundirse el espíritu propiamente científico, abierto siempre a la crítica y a la revisión de sus resultados, y consciente de sus limitaciones —pues si algo enseñan las ciencias es, como dirá Bobbio, que mientras más sabemos más sabemos que es mucho más lo que no sabemos, dada la infinita complejidad del mundo real—, con el espíritu casi siempre dogmático y arrogante de la razón tecnocrática, con sus absurdas pretensiones de tener la solución definitiva y única para todos los problemas.

En este sentido, debemos asumir que la laicidad no es en sentido estricto una "concepción del mundo" alternativa y contrapuesta a otras concepciones religiosas o ateas. De hecho, como señalan tanto Bobbio como Bovero, y como lo muestra el elenco de filósofos antes mencionados, los

[9]Russell, 2007.

laicos pueden sostener muy diversas visiones y muy diferentes posturas axiológicas. Lo que en todo caso los acomuna es más bien que defienden sus concepciones a partir de dos principios fundamentales: uno práctico, la tolerancia, y otro teórico, el antidogmatismo. Dos principios que, como trataremos de argumentar, implican por un lado el reconocimiento del pluralismo ideológico y ético no sólo como algo inevitable sino como un valor en sí mismo; y, por otro lado, que la propia dignidad de las personas conlleva reconocer, respetar y garantizar su autonomía moral, intelectual y política como individuos singulares, con independencia de su género, origen étnico, status social, nacionalidad e identidad religiosa o no religiosa. Ahora bien, como estos principios no siempre son comprendidos correctamente, vale la pena hacer algunas distinciones y aclaraciones sobre los mismos.

La tolerancia laica

Etimológicamente, el verbo tolerar deriva de una palabra que significa soportar, aguantar, sobrellevar o, todavía peor, transigir o condescender. Se trata de sentidos más bien negativos que vuelven la tolerancia una especie de mal menor, de *second best*, que en todo caso debe asumirse por razones de prudencia, de oportunidad o de necesidad. Se trataría de un *modus vivendi* al que se arriba cuando no hay otro remedio; cuando, a pesar de la irritación que nos causan ciertas ideas o ciertas costumbres, nos vemos forzados a aceptar que prohibirlas o perseguirlas podría generar males mayores (por ejemplo, que los que las defienden intenten prohibir o perseguir las nuestras). Ahora bien, parece más que probable que la tolerancia, al menos la institucional como la que establecía el célebre Edicto de Nantes, haya tenido básicamente ese sentido más bien negativo, que

para muchos autores la vuelve un valor débil, prudencial a lo más, que tendría que sustituirse con términos como el de reconocimiento o respeto o incluso apertura basada en algo así como "el amor al prójimo". No obstante, me atrevo a sugerir que con tal sustitución debilitaríamos más bien la fuerza normativa de la idea laica de tolerancia. Dada la naturaleza humana, por usar esta venerable categoría, lo cierto es que, con gran frecuencia, debemos tolerar ideas o costumbres en el sentido de soportar cosas que nos parecen profundamente irritantes o problemáticas. Y que las razones prudenciales para hacerlo no son en manera alguna desdeñables, sobre todo en tratándose de ideas y costumbres tan extraordinariamente sensibles como lo son las que están vinculadas con los sentimientos y concepciones religiosas. Después de todo, tenemos que aceptar que el aprendizaje de la tolerancia, como aceptación e incluso valoración positiva del disenso, pasa generalmente por el desarrollo de nuestra capacidad —no espontánea, no instintiva— de soportar, aguantar lo extraño, lo diverso. Y que las razones prudenciales juegan un papel importante, muy importante, en el convencimiento de los seres humanos de carne y hueso.

Pero para que la tolerancia no dependa de meras consideraciones de oportunidad ni derive en mera (y humillante) condescendencia o indiferencia, parece conveniente agregar otros argumentos, unos de carácter epistemológico y otros de carácter ético.

El primero de ellos concierne al hecho de que con frecuencia prohibir o penalizar determinadas ideas (o costumbres) no sólo es inútil sino contraproducente, en la medida en la que, lejos de desarraigar esas creencias y las pasiones que las sustentan, las vuelven muchas veces más valiosas e interesantes para sus partidarios. Las persecuciones por motivos religiosos, desde las de los primeros cristianos hasta las de las muy diversas

formas de reformismo protestante, lo mismo que los esfuerzos totalitarios por imponer algún tipo de ateísmo militante, lo que generaron, como es sabido, es, aparte de masacres y genocidios, la clandestinización y hasta el fortalecimiento de aquello que se pretendía eliminar. Por eso, tanto Spinoza como Locke,[10] cada uno a su manera, insistían en la necesidad de que el poder político reconociera sus límites como poder coactivo y garantizara las libertades de pensamiento y expresión. Por su parte, los esfuerzos de Iglesias como la católica por imponer coactivamente sus dogmas y sus ritos, utilizando los poderes públicos para prohibir y sancionar a los herejes, por "obligar a los herejes a entrar en la ortodoxia" (*Compele entrare*), acaso hayan logrado algunos éxitos parciales en su lucha con otras religiones, contra el paganismo o determinadas herejías, pero a fin de cuentas la pervivencia de innumerables heterodoxias y supersticiones pone de manifiesto que en el terreno de las creencias últimas sólo la tolerancia y el libre debate pueden permitir la convivencia pacífica de un pluralismo que, en el fondo, es la expresión inevitable de la diversidad y complejidad de las experiencias humanas.

El tercer argumento a favor de la tolerancia asume precisamente que ese pluralismo, esa diversidad, no sólo no son un mal que debe combatirse, sino algo que enriquece y hace posible el progreso intelectual y moral de las sociedades, en la medida en la que encuentra cauces y formas civilizadas y pacíficas de expresarse. Como ya apuntaba Kant,[11] es el antagonismo de intereses y visiones, y no la armonía real, impuesta o fingida de los mismos, lo que vuelve posible el progreso intelectual y moral. Sin ese antagonismo, sin esa pluralidad, sin ese espíritu socrático que pone en duda las evidencias, las certezas, las costumbres y lo valores,

[10]Spinoza, 1986; Locke, 1982.
[11]Kant, 2001.

difícilmente habría motivos para pensar, para razonar, para tratar de entender y aprender, para innovar y para cambiar. Sólo el fanatismo cerril y obtuso puede pretender que la unanimidad, el consenso absoluto y la exclusión de la disidencia son valores deseables. Lo que, entre otras cosas, muestra la naturaleza autoritaria de los así llamados derechos culturales colectivos, que obligan jurídicamente a los supuestos miembros de determinadas "culturas" a esa unanimidad, esto es, a no poder disentir de la mayoría. En este sentido, como dice Borges, la tolerancia sólo implica compartir la idea de que la discusión, el intercambio de argumentos, es la vía para alcanzar una verdad.

Pero más allá de las razones prudenciales o epistemológicas de la tolerancia, existe también una razón ética, esto es, una razón que concierne al principio fundamental de una moral laica e ilustrada: el de respetar y promover la autonomía moral de las personas, asumiendo que todas tienen el derecho inalienable de pensar por cuenta propia y de optar o elegir los valores y las formas de vida que consideren adecuados, en tanto esos valores o formas de vida no limiten o violen los derechos de los demás. Más aún, asumiendo que su dignidad moral como personas justamente depende de que se sepan y se sientan responsables de sus propias opciones y elecciones morales, superando así su culpable minoría de edad, esto es, su dependencia o sumisión a autoridades que los traten, precisamente, como menores de edad permanentes. Éste es el punto que separa y distingue la educación laica de la educación doctrinaria, del adoctrinamiento. Pues mientras esta última busca imponer, mediante amenazas y promesas determinadas "verdades" de corte religioso o moral, sometiendo a los individuos a autoridades sagradas e incuestionables, la primera, la educación laica, no es sólo ajena a cualquier confesión religiosa, sino busca remover y criticar los prejuicios y supersticiones

que impiden a las personas acceder a y asumir esa autonomía y esa responsabilidad moral.

Precisamente por ello hay que insistir en que la educación laica no es, como a veces se pretende, una educación carente de valores o ajena a ellos, lo mismo que el pensamiento laico no implica ni indiferencia axiológica ni nihilismo. Lo que la distingue es más bien que, reconociendo la irreductibilidad de las creencias últimas y su diversidad inexorable, promueve la capacidad de pensar por cuenta propia de los estudiantes y con ello su autonomía y su responsabilidad como verdaderos agentes morales libres. Lo que quizá puede ejemplificarse con los textos y los cursos de ese riguroso laico que fue Bobbio: abordando temas y problemas éticos y políticos sumamente polémicos, como el de los pros y los contras de la ética laica o como los relativos a la oposición izquierda/derecha, el filósofo turinés asumía que su papel como profesor no era imponer a sus lectores o a sus estudiantes una determinada postura al respecto, sino exponer y aclarar descriptivamente los valores y argumentos de las partes en conflicto, a fin de que, sin menoscabo de ofrecer su propia postura al respecto, cada uno pudiera tomar libre e informadamente su propia posición. Pero esto nos conduce al principio teórico de la laicidad: el antidogmatismo.

El antidogmatismo laico

En una famosa entrevista sobre la fe y la razón, Bobbio, declarándose hombre de razón y no de fe, distinguía, sin embargo, las religiones de la religiosidad, entendiendo por esta última

> tener el sentido de los propios límites, saber que la razón del hombre es una pequeña lucecita que ilumina un espacio ínfimo respecto de la grandeza, de la inmensidad del universo. La única cosa de la que estoy seguro, siempre permaneciendo dentro de los límites de mi razón —porque no lo repetiré nunca bastante: no soy un hombre de fe, tener fe es algo que pertenece a un mundo que no es el mío—, es a lo más que vivo el *sentido del misterio*, que evidentemente es común tanto al hombre de razón como al hombre de fe. Con la diferencia de que el hombre de fe llena este misterio con revelaciones y verdades que vienen de lo alto, y de las que no logro convencerme. Resta no obstante este *profundo* sentido del misterio, que nos circunda y que es lo que yo llamo sentido de religiosidad.[12]

Desde la primera vez que leí este pasaje, aun compartiendo al menos parcialmente lo que Bobbio denomina "el sentido del misterio, de los límites de la razón humana", me asaltaron dos dudas: ¿por qué llamarlo *religiosidad*? Y ¿realmente el hombre de razón, el laico, comparte este sentido del misterio con el hombre de fe, con el que acepta colmar ese misterio con las revelaciones y las verdades de las religiones? Saber que no se sabe, saber distinguir las opiniones y prejuicios del conocimiento racional o empíricamente fundado, es, por lo menos desde Sócrates, el único fundamento posible, paradójicamente escéptico, de cualquier aproximación laica a esa inmensa realidad de la que habla Bobbio, pero al mismo tiempo lo que diferencia y opone no sólo la *doxa* a la *episteme*, sino la religión al saber racional. ¿Cómo entonces denominar "religiosidad" ese sentido del misterio? Lo que las religiones llaman "misterios" en general no son sino creencias en cosas más bien inverosímiles, como el verbo encarnado, la purísima concepción de la virgen María, la de la Santísima

[12]Bobbio, 2000: 7.

Trinidad, la resurrección de los muertos y así sucesivamente. Y por eso estos supuestos misterios son postulados como dogmas, es decir, como verdades incuestionables fuera del alcance de la razón y de la experiencia, y sólo accesibles a través de la fe, esto es, de la sumisión de nuestra inteligencia a una palabra considerada sagrada.

Quizá Bobbio, siguiendo en esto su propia forma de entender la filosofía, haya querido tender un puente capaz de permitir el diálogo entre creyentes y laicos, haya querido encontrar en este sentido del misterio ese punto de encuentro, pero sólo para reconocer inmediatamente que el laico, el hombre de razón, a diferencia del hombre de fe, no puede aceptar en modo alguno ninguno de los "misterios-dogmas" con los que las religiones de hecho cancelan ese sentido del misterio. Quizá no falten los místicos o los teólogos que de manera más o menos contradictoria se acerquen a él planteándose preguntas y desarrollando argumentos e interpretaciones de la revelación que pretenden pensar racionalmente lo impensable, lo inefable. Pero, como indica el propio Bobbio en esta misma entrevista, para el laico, para el que se atiene a la razón y a la experiencia, lo impensable es impensable, y nadie puede hablar seriamente de lo inefable: como decía Wittgenstein, de lo que no puede hablarse es mejor callar, es decir, habrá que contentarse con la simple constatación de que hay preguntas para las que no tenemos otra respuesta que la de que *no sabemos*, en lugar de apelar a lo que ya Spinoza llamaba "el asilo de la ignorancia", es decir, la voluntad de Dios.

El pensamiento laico tiene, pues, como su principio teórico el antidogmatismo, el rechazo a cualquier "verdad" o creencia o prejuicio que pretenda colocarse más allá del escrutinio crítico basado en la razón y en la experiencia. Y como señala el propio Bobbio, no es la laicidad filosófica o educativa la que ha desacreditado mayormente a los dogmas reli-

giosos, a esas creencias que sin duda sirvieron y sirven de consuelo y de fuente de sentido para sus seguidores, sino el prodigioso desarrollo del conocimiento científico, de ese saber avalorativo y experimental cuyos avances nos revelan un universo, una realidad infinitamente compleja, dominada si acaso por el azar y la necesidad o, por decirlo de otra manera, por la contingencia de la necesidad y la necesidad de la contingencia. Y no por quién sabe qué designio de algún espíritu misterioso e impensable, creado a imagen y semejanza de sus criaturas.

Pero si en el dominio del conocimiento científico el antidogmatismo laico ha permitido grandes progresos y descubrimientos asombrosos, la situación en el campo de la cultura y en el terreno de la llamada razón práctica parece mucho menos prometedora. El predominio abrumador, en las sociedades más desarrolladas, del pensamiento neoconservador y de las políticas neoliberistas parece haber logrado poner en crisis la propia idea de un progreso moral y jurídico posible. Los "treinta años infames" que han sucedido a los "treinta años gloriosos" de la posguerra no sólo han agudizado las desigualdades sociales, económicas y culturales en buena parte del mundo; también han fomentado el surgimiento de políticas y políticos antilaicos y antidemocráticos, capaces de explotar temas xenófobos, racistas, nacionalistas y religiosos, capitalizando el miedo y la desesperanza de amplios sectores medios que en el futuro sólo pueden vislumbrar amenazas y restricciones a sus niveles de vida y a su seguridad. Por otra parte, y a pesar de los éxitos de algunos países para reducir la pobreza, ingentes franjas de la población mundial padecen situaciones de pobreza extrema y ausencia de cualquier esperanza de un futuro mejor, lo que genera contextos sumamente favorables para el surgimiento y organización tanto de fanatismos religiosos como de mafias criminales.

En este horizonte sigue pareciendo cierto lo que Bobbio apuntaba hace décadas, a saber, que el mayor y casi único *signum prognosticum* de un posible progreso moral de la humanidad reside en la centralidad que pese a todo sigue teniendo el tema de los derechos fundamentales en los debates públicos y en algunos organismos internacionales. Pero no habría que hacerse ilusiones: tanto la superpotencia norteamericana como las ideologías hoy dominantes y los poderes salvajes que se apoyan en ellos, por no hablar del resurgimiento feroz de nacionalismos y populismos de derecha o de pseudoizquierda, representan amenazas y desafíos temibles para la vigencia y la correcta interpretación de estos derechos. De hecho, es posible afirmar que vivimos una verdadera crisis de la edad de los derechos, a pesar de avances puntuales como el que representa la reciente reforma de la Constitución en nuestro país. Lo que explica, al menos en parte, que la esfera pública mundial lo mismo que las nacionales parezcan oscilar entre el mayor de los cinismos mercantilistas —según el cual todo se vale para acumular riquezas y poder— y la proliferación de fanatismos religiosos y/o étnicos —que promueven y justifican el terrorismo más sanguinario contra los otros, infieles o extranjeros—. Para colmo, como ya se señaló antes, las Iglesias, y en particular la Iglesia católica, utilizando el lenguaje mismo de los derechos humanos, intenta ahora "fundarlos" en verdades absolutas, en presuntas leyes naturales de origen divino, para así defender la necesidad de leyes coercitivas que, como la prohibición del aborto o de la eutanasia o de los matrimonios gay o de la investigación y aplicación razonable de los avances científicos para prevenir enfermedades y sufrimientos, suponen una clara negación de los derechos fundamentales de mujeres, enfermos, homosexuales y madres y

padres de familia.[13] La vieja tentación, ya denunciada hace tiempo por Bobbio y ahora por Ferrajoli, de poseer presuntas verdades morales universales, del cognoscitivismo ético,[14] reaparece así afirmando la necesaria subordinación de la autonomía moral de las personas a verdades que justifican leyes punitivas, buenas si acaso para agravar los sufrimientos de las personas, sobre de todo de las más débiles, imponiendo hasta jurídica y moralmente la ley del más fuerte.

Para no concluir

Debiera ser claro por lo anterior que la laicidad nada tiene que ver con el nihilismo o con el cinismo. Supone, por el contrario, valores y convicciones fuertes en torno a las personas, a su dignidad, a sus derechos inalienables y a su autonomía moral. Se orienta, como ha dicho bellamente Ferrajoli, por la ley del más débil, esto es, por el principio de que los derechos fundamentales son formalmente (y deben ser reconocidos como) derechos universales, como derechos de todas las personas, con independencia de su nacionalidad, de su sexo, de su religión, de su estatus socioeconómico, de su origen étnico. Sin duda, estos derechos protegen valores (libertad, igualdad, solidaridad) que no son más verdaderos que los opuestos, ni valores que cuentan siempre con el consenso mayoritario ni siquiera en los países más desarrollados y civilizados. De ahí precisamente la necesidad de sustraerlos a las mayorías contingentes; de ahí la necesidad de constitucionalizarlos en los ámbitos nacional e internacional. Si en algo se fundan, entonces, estos derechos y estos valores, es en un difícil y hasta trágico aprendizaje histórico, que se ve y se verá desa-

[13]Sobre esta "nueva" estrategia de la Iglesia católica, *cfr.* Zagrebelsky, 2010.
[14]Bobbio, 1997; Ferrajoli, 2009.

fiado siempre por los poderes y pasiones violentas y abusivas que será siempre necesario contener y regular. No son verdaderos o falsos sino reconocidos y garantizados o ignorados y violados. Si algún sustento moral y racional tienen, éste se encuentra en la intolerabilidad del sufrimiento humano innecesario, en la posibilidad de mitigar o incluso evitar las violencias, humillaciones y carencias que abruman todavía la vida de los más débiles, que son, sobra recordarlo, la gran mayoría de la población mundial.

En este sentido, sin al menos ciertos elementos de lo que he denominado la dimensión institucional de la laicidad, la democracia resulta imposible o su calidad se vuelve ínfima. Y sin el laicismo implicado en su dimensión intelectual y moral, sin tolerancia y antidogmatismo, las regresiones institucionales y el renacimiento de los fanatismos se vuelven inevitables. La laicidad es siempre lucha por la laicidad, es decir, laicismo, de la misma manera que la democracia, como ha dicho eficazmente Flores d'Arcais,[15] es siempre lucha por la democracia. Olvidarlo es condenar y traicionar sus principios, es convertir la laicidad en nihilismo cínico y la democracia en autocracia electiva.

FUENTES CONSULTADAS

BOBBIO, N. (2011), *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Bari-Roma, Laterza.

_______ (2000), "Religione e religiosità", *MicroMega*, 2/2000, Roma.

_______ (1998), *Elogio dela mitezza*, Milán, Il Saggiatore.

_______ (1997), *L'età dei dirittti*, Turín, Einaudi.

[15]Flores d'Arcais, 2012.

BONIOLO, G. (2006), *Laicità*, Turín, Einaudi.
BOVERO, M. (2002), "Laicidad y democracia. Consideraciones sobre pensamiento laico y política laica", *Nexos*, núm. 295, México.
FERRAJOLI, L. (2011), *Poteri Selvaggi*, Bari-Roma, Laterza.
______ (2009), *Principia Iuris*, Bari-Roma, Laterza.
______ (2002), *Diritti fondmentali. Un dibatitto teorico*, Bari-Roma, Laterza.
FLORES D'ARCAIS, P. (2012), *Democrazia*, Turín, ADD Editore.
HABERMAS, J. (2006), *Tra scienza e fede*, Bari-Roma, Laterza.
HOBBES, Th. (1994), *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.
KANT, I. (2001), *Political writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
LOCKE, J. (1982), *Carta sobre la tolerancia*, México, Grijalbo.
RATZINGER, J. (2000), "La verità cattolica", *MicroMega*, Roma.
RUSCONI, G. E. (2000), *Come se Dio non ci fosse*, Turín, Einaudi.
RUSSELL, B. (2007), *¿Por qué no soy cristiano?*, Madrid, Edhasa.
SPINOZA, B. (1986), *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza.
TORTAROLO, E. (1998), *Il laicismo*, Bari-Roma, Laterza.
VÁZQUEZ, R. (coord.) (2007), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán.
VIANO, C. (2006), *Laici in ginocchio*, Bari-Roma, Laterza.
VOLTAIRE (2004), *Trattato sulla tolleranza*, Milán, Feltrinelli.
ZAGREBELSKY, G. (2010), *Scambiare ka veste*, Bari-Roma, Laterza.

XI

LA CONDENA CATÓLICA AL LIBERALISMO Y A LA DEMOCRACIA

HUGO OMAR SELEME*

Introducción

El laicismo, entendido como el movimiento que pugna por la separación de la Iglesia y el Estado, presenta una característica paradojal. La misma consiste en que aquella corriente de pensamiento con la que históricamente ha debatido —el cristianismo en su versión católica y protestante— es la misma que se encuentra en sus raíces. Siendo el laicismo un producto propio de la cultura de Occidente, tal extremo no es sorprendente si uno piensa en la perdurable influencia que durante siglos el cristianismo ha tenido sobre ella.[1]

Estas raíces cristianas, sin embargo, no son siempre reconocidas por quienes promueven la laicidad como ideal político. Su visión del cristianismo —específicamente del catolicismo, por ser ésta la corriente cristiana dominante en Francia en el momento de la revolución laicista de 1789— es la popularizada por Voltaire quien declaraba: "Debemos darnos por

*Catedrático de Ética en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigador del Conicet (Argentina).

[1] Las raíces cristianas del laicismo son patentes hasta en su denominación. La palabra "laico" proviene del griego λαικός, la que a su vez procede de λαός, que hace referencia a un individuo que pertenece al pueblo. Durante la Edad Media, esta palabra pasó a ser utilizada por los cristianos para referirse a aquellos individuos que no pertenecían al clero, sino que simplemente eran miembros del pueblo de Dios, esto es, de la Iglesia.

satisfechos con el desprecio en que la infame (la Iglesia católica) ha caído entre todas las gentes honradas de Europa".[2]

Aun si existían razones para que Voltaire tuviese esta visión del catolicismo, lo cierto es que éstas no siguen estando presentes hoy. Mantener con respecto al catolicismo contemporáneo —especialmente el postconciliar— las mismas opiniones que Voltaire formulara en el siglo XVIII es un anacronismo inexcusable. Igualmente inexcusable es que estas opiniones no permitan apreciar la contribución que el cristianismo ha desarrollado a lo largo de la historia de Occidente para la construcción del ideal político de laicidad.

Esta visión del catolicismo —como enfrentado a los ideales de separación de la Iglesia y el Estado— no sólo es compartida por quienes se encuentran fuera de la Iglesia. Algunos católicos, aun hoy, siguen pensando que existe alguna tensión entre el ideal de vida cristiana y la forma laica de hacer política y de organizar las instituciones públicas. Al igual que sucede con sus contrapartes fuera de la Iglesia, su pensamiento es anacrónico, pero a diferencia de lo que sucede con éstos, su posición se encuentra fundada en razones teológicas. Su oposición a no involucrar la religión en la política se encuentra fundada en una manera específica de concebir la doctrina cristiana.

Dado que soy católico y liberal, el presente trabajo se dirige a dos públicos diferenciados y persigue dos objetivos distintos. En primer lugar, tiene por destinatarios a aquellos liberales —comprometidos con el ideal de laicidad— que poseen una visión anacrónica del catolicismo. A ellos pretendo mostrarles las razones que condujeron a la Iglesia católica

[2] Lo agregado entre paréntesis me pertenece. "La Infame" era el modo en el que Voltaire se refería a la Iglesia católica. Así, cuando D'Alambert le dio cuenta de su idea de elaborar la *Enciclopedia*, Voltaire respondió: "¡Aplastad a la infame! Es ésa una gran obra que vos y vuestros colaboradores podéis realizar".

a oponerse y condenar al laicismo, al liberalismo y a la democracia. Intentaré argumentar que una de estas razones es la visión distorsionada de estos ideales que presentaron el Iluminismo y los liberales del siglo XIX. Los excesos cometidos por la Revolución francesa y la concepción errónea que algunos pensadores liberales tenían de estos ideales, explica en parte las condenas que en el pasado dictó la Iglesia católica.

El segundo grupo al que van dirigidas mis reflexiones está constituido por aquellos católicos que siguen pensando que existe una vinculación entre religión y política. A ellos pretendo mostrarles que, sean cuáles sean las razones religiosas que poseen, no es correcto utilizarlas para justificar el modo en el que se encuentran diseñadas las instituciones públicas. El argumento que pretendo ofrecer es uno de índole religiosa. Se trata de un argumento teológico para no utilizar razones religiosas a la hora de hacer política. Existen razones religiosas para afirmar que el mejor modo de adoptar decisiones políticas acerca de cuál es la manera correcta de diseñar las instituciones públicas es uno que no apela exclusivamente[3] a razones religiosas.

La primera parte del trabajo está dedicada a reseñar brevemente los motivos que tuvo la Iglesia durante el siglo XIX y principios del XX para condenar la separación del "altar y el trono", así como los ideales liberales y democráticos asociados con esta posición. Específicamente, me interesa examinar las condenas que la Iglesia católica formuló en contra del liberalismo para mostrar el contexto en el que fueron dictadas. Estas condenas deben ser entendidas en el contexto del liberalismo

[3] El argumento que ofreceré no condena la introducción de razones religiosas en el ámbito público. Simplemente señala que estas razones no pueden ser las únicas sobre las que se asiente el diseño institucional que se defienda. Es posible mostrar las razones religiosas que tenemos a favor de una política o institución; lo que no es correcto es utilizar estas razones como la única justificación para apoyarlas. Volveré sobre este asunto más adelante.

irrazonable que se desarrolló en el continente europeo a partir de la Revolución francesa.

El liberalismo del siglo XIX y su ideal de Estado laico era en múltiples aspectos una mera caricatura de lo que hoy consideramos un pensamiento liberal. Se trataba de una doctrina intolerante y agresiva con la religión que pretendía arrinconarla y privarla de toda influencia sobre la cultura y la vida social. Con este liberalismo de trasfondo deben mirarse las condenas producidas por la Iglesia católica. Que el catolicismo a partir del Concilio Vaticano II comenzase a tener una mirada positiva sobre las formas de gobierno liberales y democráticas no se debe sólo a un cambio en la perspectiva de la Iglesia. Las razones para este cambio en el juicio de la Iglesia también deben buscarse en el seno del pensamiento liberal. El liberalismo con el que el Concilio dialoga no es más el liberalismo antirreligioso de la Revolución francesa, sino el liberalismo profundamente respetuoso de la religión corporizado en la revolución americana.

La conclusión de esta primera parte del trabajo será que el catolicismo pudo adoptar una posición política razonable a partir del Concilio Vaticano II sólo cuando el liberalismo —que había sido su principal contendiente en materia política— se transformó en una posición razonable. La visión comúnmente aceptada de que durante el siglo XIX existió un enfrentamiento entre una posición irrazonable —representada por el catolicismo— y una razonable —corporizada en los pensadores liberales— debe ser revisada. Es cierto que pugnaron posiciones razonables e irrazonables, pero esta batalla se libró en el seno de cada una de estas concepciones. Hubo católicos y liberales razonables e irrazonables. Sólo cuando los liberales razonables comenzaron a tener mayor visibilidad —principalmente debido a la influencia creciente del modelo angloamericano de gobierno— fue posible que los católicos razonables comen-

zaran a tener peso en el seno de la Iglesia. El Concilio representó el triunfo de las posiciones católicas razonables que defendían el ideal de laicidad, la libertad religiosa, el carácter no confesional del Estado y la democracia como forma de gobierno.

La segunda parte del trabajo ofrece un argumento interno a la concepción católica —esto es, un argumento religioso— en contra de utilizar razones religiosas para justificar decisiones políticas. En mi opinión, esta utilización es una amenaza sutil al ideal de laicidad, sea que las razones religiosas se utilicen para fundar una forma antidemocrática o antiliberal de gobierno, o que se utilicen en el contexto de un sistema democrático de toma de decisiones. La tesis central de esta parte del trabajo es que utilizar la buena nueva que el catolicismo predica como una herramienta para hacer política no es más que una forma de paganismo. Un católico tiene razones religiosas para involucrarse en política y para hacerlo del mejor modo posible, pero de esto no se sigue que el mejor modo de hacer política sea esgrimiendo razones religiosas.

El católico que utiliza sus convicciones religiosas para hacer política no es un buen político ni un buen católico. Es un rasgo central del catolicismo resistirse a utilizar lo sagrado para fines profanos. Es propio del pensamiento pagano, en oposición al cristiano, pensar que lo sagrado puede ser usado para otros fines. Pienso que un católico que utiliza la buena nueva como fundamento de algún programa político incurre en este tipo de utilización. Dios se hizo hombre, habitó entre nosotros, murió y resucitó para salvarnos del pecado. No se hizo hombre para ayudarnos a hacer política: ésa es nuestra tarea.

La condena católica al liberalismo y la democracia

El choque entre el liberalismo y el catolicismo, como he señalado, tiene que ser contextualizado si es que quiere ser entendido cabalmente. La reacción adversa que el catolicismo tuvo hacia el liberalismo —y su ideal de laicidad— estuvo provocada por múltiples circunstancias. Entre éstas ocupan un lugar destacado la contrarreforma frente al avance del protestantismo y el carácter marcadamente antirreligioso de la Revolución francesa.

La Reforma protestante puso en riesgo la misma existencia de la Iglesia católica tal como se le conocía entonces. La Iglesia "Una y Santa", según la fórmula acuñada por Bonifacio VIII,[4] amenazaba con disgregarse en múltiples Iglesias nacionales. La reacción de la Iglesia católica frente a esta amenaza de atomización consistió en centralizar el poder en Roma. Frente a la crisis, el catolicismo se volvió más jerárquico, más homogéneo y menos democrático. En el ámbito litúrgico, se unificaron los rituales en toda Europa bajo el "rito romano".[5] Por lo que respecta a la estructura eclesiástica, la designación de obispos comenzó a estar bajo el control de Roma. Hasta entonces, éste había sido un asunto en el cual tenía una participación preponderante la propia comunidad eclesial.[6]

[4] Esta expresión corresponde a la bula *Unam Sanctam* de 1302.

[5] Este rito es el que fue trasladado luego a América debido el carácter europeo de los conquistadores. Dado el carácter eminentemente europeo de la Reforma protestante, la unificación no alcanzó a las comunidades eclesiásticas de Oriente, que siguieron manteniendo su propia liturgia. El rito más seguido por las Iglesias de Oriente es el de San Juan Crisóstomo.

[6] Esto era así no sólo en la Iglesia primitiva sino hasta entrado el siglo XII, tal como puede constatarse en la Distinctio LXII, C I del *Decretum* de Graciano. El *Decretum* representa el comienzo del Derecho Canónico moderno. Allí fueron compilados, armonizados y sistematizados textos patrísticos, conciliares y papales. El *Decretum,* fruto de la obra de un jurista, nunca recibió sanción oficial, pero fue constantemente utilizado. Finalmente fue incorporado en el Código de Derecho Canónico promulgado en 1917.

Para asegurar su propia existencia, las Iglesias protestantes y la Iglesia católica buscaron tener como aliados al poder político. Las primeras se unieron a las autoridades políticas de los Estados del norte de Europa. La segunda se alió con los Estados del centro y del sur. Desapareció la tensión que había existido durante toda la Edad Media entre el "altar y el trono", que había contribuido a limitar el poder político; consecuentemente, el poder del monarca pudo expandirse libre de toda atadura.[7] Esto abrió el camino a las monarquías absolutas, que hubiesen sido impensables en un contexto medieval. A cambio de que los Estados les concediesen a las Iglesias privilegios en áreas vinculadas con la educación[8] y el matrimonio —que permitían frenar la expansión de las Iglesias rivales— éstas permitieron a los Estados inmiscuirse en su organización interna. Específicamente en lo que se refiere a la Iglesia católica, los Estados mediante concordatos adquirieron el derecho de patronato, que consistía en la facultad de proponer candidatos para ser consagrados como obispos.

De modo que la reacción producida por la Reforma protestante contribuyó a que la Iglesia católica se emparentase con un modelo monárquico y no democrático de gobierno por partida doble. En primer lugar,

[7] Mientras en la Iglesia oriental los emperadores asumieron roles religiosos casi desde el comienzo de la era constantiniana, lo que dio origen al "cesaropapismo", en la Iglesia de Occidente existió una rivalidad entre el emperador, por un lado, y el papa y los obispos, por otro. Esto condujo a que la Iglesia de Occidente fuese más independiente del poder político. Un ejemplo extremo de esta tensión e independencia puede encontrarse en la excomunión que San Ambrosio dictó en contra de los emperadores Valentiniano II y Teodosio I.

La tensión entre poder político y religioso se mantuvo durante siglos, tal como atestigua la bula *Sicut Universitatis Conditor* de 1098 dictada por Inocencio III, en la cual mientras la autoridad del papado es comparada con la luz del sol —destinada a reinar sobre las almas— la de los reyes es comparada con la luz más tenue de la luna —destinada a gobernar los cuerpos.

[8] La educación religiosa pasó a ocupar un lugar central en las preocupaciones de la Iglesia católica luego de la Reforma. Martín Lutero puede ser considerado como el autor del primer catecismo moderno. El Concilio de Trento (1566), a modo de respuesta, elaboró lo que se conoce como el Catecismo Romano. El último catecismo, denominado "Catecismo de la Iglesia católica", fue promulgado en 1994 por Juan Pablo II.

la organización interna de la Iglesia resultó más centralizada y homogénea. Roma adquirió mayores poderes y prerrogativas.[9] En segundo lugar, la Iglesia se volvió una aliada de las monarquías absolutas que en los años sucesivos se esparcieron por todo el territorio europeo. Los rasgos de la doctrina y la tradición cristianas que podían dar fundamento para defender una visión más democrática de la organización interna de la Iglesia o para cuestionar la alianza con las monarquías absolutas fueron relegados a un segundo plano. Así, por ejemplo, la promesa evangélica de que "Allí donde dos o más estén reunidos en mi nombre, yo estoy en medio de ellos" (Mateo 18: 20) —que daba pie para conferir autoridad en cuestiones religiosas a la comunidad eclesial y para organizar a la Iglesia de modo más horizontal— y el mandato de "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Marcos 12: 17) —que daba razones para separar el "altar del trono" y para no brindar apoyo incondicional a las monarquías absolutas— fueron dejadas de lado o interpretadas de modo tal que fuesen compatibles con la nueva situación.[10]

Frente a esta Iglesia aliada al trono de Francia, fue que se levantaron los revolucionarios de 1789, lo que explica en gran medida el tono de sus críticas. A su vez, como no podía ser de otro modo, el carácter de las críticas de los revolucionarios y liberales franceses explica la reacción

[9] La Reforma contribuyó a esta centralización, pero no fue el único factor que desencadenó el proceso. La centralización y jerarquización de la estructura interna de la Iglesia había comenzado en el mismo siglo XII. A ello había contribuido la idea neoplatónica de que existía una jerarquía de seres que debía ser reflejada en las organizaciones sociales. Así como existía una jerarquía de ángeles organizada en tronos, dominaciones y potestades, así también debía existir una jerarquía eclesiástica cuya cabeza era el papa.

[10] Algunos teólogos católicos —como Francisco Suárez— no se unieron a las filas de aquellos que apoyaban la monarquía absoluta. Suárez defendió la tesis del origen divino del poder político; pero, a diferencia de quienes sostenían el derecho divino de los reyes a gobernar, afirmaba que el poder político era conferido al pueblo y, a través de éste, al monarca. La transferencia de poder del pueblo al monarca, por ende, era condicional y no ilimitada. Esta idea tuvo una profunda influencia en la articulación del ideal de Estado constitucional.

posterior de la Iglesia frente al liberalismo y el ideal de laicidad. Los revolucionarios franceses tuvieron dos estrategias igualmente intolerantes frente a la Iglesia católica. En un primer momento, intentaron inmiscuirse en su organización interna con el objeto de volverla un instrumento que fuese útil a la revolución. Cuando esta primera estrategia fracasó, entonces intentaron reemplazarla por una religión cívica que no cuestionase la lealtad al Estado.[11]

La Revolución francesa y su marcado carácter anticlerical provocaron que la Iglesia viese con recelo los ideales políticos liberales y democráticos que alegaba corporizar. La reacción de la Iglesia frente a este avance del poder político, como era de esperar, consistió en aliarse con las fuerzas políticas antirrevolucionarias. Cuando se produjo la Restauración, la Iglesia —que sólo había experimentado las versiones distorsionadas de liberalismo y democracia que había corporizado la revolución— reforzó sus lazos con el trono, firmando una serie de concordatos y apoyando explícitamente la Santa Alianza.

Las versiones de liberalismo laicista que la Iglesia tuvo como interlocutores en Alemania e Italia durante el siglo XIX no fueron más tolerantes que la de los revolucionarios franceses. En Alemania, Otto von Bismark, con el objetivo de construir un poder central fuerte y una Alemania unificada, lanzó una campaña en contra de la Iglesia católica. Bismarck comenzó, en 1871, eliminando el departamento del Ministerio de Cultura dedicado al catolicismo y un año más tarde procedió a secularizar las escuelas y a expulsar a los jesuitas.[12]

[11]Este último fue el camino seguido por Rousseau.

[12]La reacción de Bismarck se produjo como consecuencia del surgimiento de un partido político de oposición que aglutinaba a los católicos. El catolicismo había tenido un renacimiento impulsado por la Universidad de Tübingen. La política anticatólica llevada adelante por Bismarck tuvo por objetivo cortar este

La relación entre los liberales italianos y la Iglesia católica estuvo marcada durante el siglo XIX por el problema de los Estados papales. Con la unificación de Italia en 1870 y la pérdida de los Estados papales, las relaciones entre la Iglesia católica y el nuevo Estado quedaron en un punto muerto. Pio IX, quien se veía a sí mismo como prisionero en el Vaticano, ordenó que ningún católico italiano participase en política. Esta situación de hostilidad sólo cambió con la firma del tratado/concordato de Letrán en 1929. La Iglesia fue indemnizada por la pérdida de los Estados papales.[13]

De modo que puede decirse que durante el siglo XIX se enfrentaron dos posiciones igualmente irrazonables. La versión de liberalismo que tenía a la vista la Iglesia era una que aspiraba a acumular poder para lograr procesos de unificación nacional, cuyo objetivo declarado era eliminar cualquier influencia cultural que la doctrina católica pudiese tener. Se trataba de un liberalismo beligerante que no veía ningún impedimento en utilizar el aparato coercitivo del Estado para alcanzar sus objetivos secularizadores. La reacción de la Iglesia fue igualmente beligerante.

Esta reacción se corporizó en una serie de condenas al liberalismo, la libertad de culto y la democracia. El papa Gregorio XVI, en su encíclica *Mirari Vos*[14] de 1832, recomendaba a los católicos mostrar "fidelidad y

---

avance del catolicismo, consolidar la posición de los Estados luteranos del norte y aislar a los católicos austriacos.

Las políticas anticatólicas de Bismarck llegaron a su fin luego de intensas negociaciones con León XIII, quien fue elegido como nuevo papa en 1887. Estas políticas produjeron un éxodo de católicos alemanes a diversos países de América.

[13] Se acordó que el credo católico fuese enseñado en las escuelas públicas y que los clérigos recibiesen un sueldo del erario público. Estas concesiones fueron eliminadas en 1985, cuando Juan Pablo II renegoció el tratado.

[14] El contexto histórico de la encíclica fue un levantamiento de los Estados papales que pudo ser contrarrestado gracias a la ayuda de las tropas austriacas.

sumisión a los príncipes”,[15] condenaba la libertad de conciencia,[16] a quienes tratan de “esclavizar al pueblo con el señuelo de la libertad” y a quienes intentan separar la Iglesia del Estado.[17] Su sucesor, Pío IX, en la encíclica *Quanta Cura* de 1864 volvió a condenar las ideas liberales. La encíclica estuvo acompañada de un *syllabus* donde se consignaba y condenaba una lista de errores propios de los tiempos modernos.

Entre la lista de proposiciones que se denunciaban como erróneas se encontraban las siguientes: “Es bueno que la Iglesia esté separada del Estado y el Estado de la Iglesia” (LV); “En esta nuestra edad no conviene ya que la Religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de otros cualesquiera cultos” (LXXVII); “Es sin duda falso que la libertad civil de cualquiera culto, y lo mismo la amplia facultad concedida a todos de manifestar abiertamente y en público cualesquiera opiniones y pensamientos, conduzca a corromper más fácilmente las costumbres y los ánimos, y a propagar la peste del indiferentismo”

[15] Sostiene la encíclica: “se han divulgado, en escritos que corren por todas partes, ciertas doctrinas que niegan la fidelidad y sumisión debidas a los príncipes, que por doquier encienden la antorcha de la rebelión; se ha de trabajar para que los pueblos no se aparten, engañados, del camino del bien. Sepan todos que, como dice el Apóstol, toda potestad viene de Dios y todas las cosas son ordenadas por el mismo Dios. Así, pues, el que resiste a la potestad resiste a la ordenación de Dios, y los que resisten se condenan a sí mismos. Por ello, tanto las leyes divinas como las humanas se levantan contra quienes se empeñan, con vergonzosas conspiraciones tan traidoras como sediciosas, en negar la fidelidad a los príncipes y aun en destronarles” (*Mirari Vos*, IX: 13). El texto completo de la encíclica se encuentra disponible en Catholic.net, 2012.

[16] La encíclica señala que “afirmar y defender a toda costa y para todos la libertad de conciencia” es una “absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura [...] Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la impudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión” (*Mirari Vos*, VI).

[17] Afirma la encíclica: “Que también los Príncipes, Nuestros muy amados hijos en Cristo, cooperen con su concurso y actividad para que se tornen realidad Nuestros deseos en pro de la Iglesia y del Estado. Piensen que se les ha dado la autoridad no sólo para el gobierno temporal, sino sobre todo para defender la Iglesia; y que todo cuanto por la Iglesia hagan, redundará en beneficio de su poder y de su tranquilidad” (*Mirari Vos*, XI: 19).

(LXXIX). Con estas declaraciones, el *Syllabus* se oponía al ideal de laicidad del Estado y a la libertad de culto.

El *Syllabus* también se oponía expresamente al liberalismo, y señalaba como errónea la idea de que "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización" (LXXX). Por lo que respecta a las formas de gobierno, parecía apoyar la monarquía y desconfiar de la democracia. Lo primero quedaba plasmado cuando se declaraba un error sostener que "(n)egar la obediencia a los Príncipes legítimos, y lo que es más, rebelarse contra ellos, es cosa lícita" (LXIII). Lo segundo, parecía inferirse del error LX que señalaba: "La autoridad no es otra cosa que la suma del número y de las fuerzas materiales".

El tono beligerante de la reacción, que se explica en parte por el carácter intolerante del liberalismo laicista que enfrentaba, sepultó las voces razonables de los denominados "católicos liberales" que existían en la Iglesia católica. Como ejemplos de estas voces puede citarse los casos de Johann Dölinger[18] —quien se opuso al *Syllabus* y su condena al liberalismo, y al intento de Roma por mantener su poder político sobre los Estados papales— y de John Acton en Inglaterra.[19] Este último, oponiéndose a la dirección antiliberal en la que se movía la Iglesia, señalaba que el verdadero católico era aquel "que no hace ningún alarde de su religión, que no apela a ninguna consideración extrínseca —sea ésta la benevolencia, la fuerza, el interés u otros artilugios— para defender su posición; que discute cada asunto sobre la base de sus méritos intrínsecos —respondiendo a quien lo crítica con una crítica más severa, respondiendo al metafísico con

[18] Dölinger fue excomulgado en 1871, entre otras cosas, por su oposición al dogma de la infalibilidad.

[19] Otros pensadores católicos con ideas semejantes fueron Charles Forbes René Montalembert, John Henry Newman y Jean-Baptiste Henri Lacordaire.

un razonamiento más ajustado y sutil, al historiador con un aprendizaje más profundo, al político con una política más correcta”.[20]

También fueron acalladas las voces de aquellos católicos que valoraban la democracia pero que, a diferencia de Acton, pensaban que debía seguir existiendo una alianza entre el altar y el poder político. Según éstos, debía forjarse una nueva alianza entre el altar y el pueblo, último depositario del poder político, que reemplazase la antigua alianza con el trono. Estos católicos ansiaban una restauración del poderío de la Iglesia, pero creían que el mejor modo de alcanzar tal objetivo era con medios democráticos.[21] Estas dos posiciones —la que reconoce a la democracia por su valor intrínseco y sostiene la independencia del dominio político y el religioso, y la que ve a la democracia como una herramienta valiosa para lograr la restauración del poder político de la Iglesia— volverán a surgir dentro del catolicismo luego del Concilio Vaticano II.

León XIII, sucesor de Pio IX, mantuvo la posición opuesta a la laicidad del Estado y sostenía que “(e)rror grande y de muy graves consecuencias es excluir a la Iglesia, obra del mismo Dios, de la vida social, de la legislación, de la educación de la juventud y de la familia. Sin religión es imposible un Estado bien ordenado” (*Inmortalis Dei,* 15).[22] No obstante, sí modificó la posición que la Iglesia había adoptado con respecto a la democracia, que ahora era reconocida como una forma de gobierno válida y legítima. Más aún, tomando una posición diametralmente opuesta a la que había adoptado Pio IX, quien había ordenado a los católicos

[20] Dalberg-Acton, 1988: 193.

[21] Felicité de La Mennais fue un representante paradigmático de esta posición. Adicionalmente, defendió la libertad de sufragio, la libertad religiosa y la libertad de opinión. Todas éstas eran vistas por él como herramientas en el proceso de restauración de la Iglesia. Muchas de las posiciones de La Mennais fueron condenadas en el *Syllabus*. Antes, Gregorio XVI, en sus encíclicas *Mirari Vos* (1832) y *Singulari Nos* (1834) ya había condenado sus ideas.

[22] La encíclica puede cotejarse en línea en el sitio web del Vaticano, 2012.

italianos no participar en política, la encíclica ahora señalaba que en algunas ocasiones tal participación era un deber. Así, *Inmortalis Dei* afirma que “no queda condenada por sí misma ninguna de las distintas formas de gobierno, pues nada contienen contrario a la doctrina católica, y todas ellas, realizadas con prudencia y justicia, pueden garantizar al Estado la prosperidad pública. Más aún: ni siquiera es en sí censurable, según estos principios, que el pueblo tenga una mayor o menor participación en el gobierno, participación que, en ciertas ocasiones y dentro de una legislación determinada, puede no sólo ser provechosa, sino incluso obligatoria para los ciudadanos” (*Inmortalis Dei,* 18).

También modificó la posición de la Iglesia con respecto a la libertad de expresión y de culto. En sintonía con lo estipulado por el *Syllabus* de Pio IX, sostenía que “la libertad de pensamiento y de expresión, carente de todo límite, no es por sí misma un bien del que justamente pueda felicitarse la sociedad humana; es, por el contrario, fuente y origen de muchos males” (*Inmortalis Dei,* 15). Sin embargo, agregaba que “si bien la Iglesia juzga ilícito que las diversas clases de culto divino gocen del mismo derecho que tiene la religión verdadera, no por esto, sin embargo, condena a los gobernantes que para conseguir un bien importante o para evitar un grave mal toleran pacientemente en la práctica la existencia de dichos cultos en el Estado. Es, por otra parte, costumbre de la Iglesia vigilar con mucho cuidado para que nadie sea forzado a abrazar la fe católica contra su voluntad, porque, como observa acertadamente San Agustín, ‘el hombre no puede creer más que de buena voluntad’” (*Inmortalis Dei,* 18). De esta manera, la libertad de culto era ahora justificada como una especie de mal menor.

El cambio de posición de la Iglesia con respecto a la libertad de culto y en general respecto a la relación de la Iglesia con el Estado no se

produjo sino hasta bien entrado el siglo XX. Se debió en gran medida a la activa participación de un conjunto de pensadores católicos que había desarrollado su pensamiento teniendo en mente una visión del liberalismo mucho más razonable que la variante europea. La figura más destacada entre éstos fue el sacerdote jesuita estadounidense John Courtney Murray.

El primer problema que enfrentó Murray en su obra fue uno eminentemente práctico. Se trataba de determinar si era posible para los católicos colaborar con cristianos de otras denominaciones para resolver problemas sociales, específicamente los generados por la destrucción ocasionada por la Segunda Guerra Mundial. El problema que planteaba esta cooperación para los católicos residía en que implicaba colaborar con quienes consideraban equivocados —puesto que el catolicismo era la verdadera religión—, contribuyendo a que todas las creencias religiosas fuesen vistas como igualmente válidas.

La respuesta ofrecida por Murray al problema consistió en distinguir —tal como había hecho en el pasado John Acton— el ámbito religioso del político. Sostuvo que los católicos debían seguir defendiendo que su fe era la única verdadera. De esto se seguía que, en materia religiosa, la cooperación era imposible. La participación de un católico en un acto de culto interconfesional —sostuvo Murray— debía ser descartada. No obstante, afirmó, la cooperación política para resolver los problemas comunes que aquejan a las personas que poseen diferentes credos religiosos es posible y deseable. Una vez que se distinguen los dos dominios —el religioso y el político—, la cooperación política deja de ser percibida como una amenaza para la integridad de la fe. Haciendo suyas las palabras del jesuita Maximilian Pribilla, señalaba: “Cuando se trata de llevar adelante un esfuerzo común para aliviar el problema de la vivienda,

el alcoholismo o la explotación del económicamente menos privilegiado, no tengo que preguntarle primero a mi asociado si él cree en la divinidad de Cristo".[23]

La forma en la que Murray había resuelto el problema de la cooperación entre credos despejaba el camino para resolver el problema más general de la libertad de culto y de la relación entre Iglesia y Estado. Como he señalado, *Inmortalis Dei* había representado un avance en materia de libertad religiosa. Había dejado de considerar a dicha libertad —y en general a la separación de la Iglesia del Estado— como algo moralmente impermisible y había pasado a considerarla como un mal menor cuya tolerancia estaba moralmente justificada. El problema con esta posición residía en que allí donde los católicos tenían el poder político suficiente para volver a su religión la religión de Estado —sin que esto trajese aparejado males mayores—, tenían el deber de hacerlo. Parecía que el catolicismo sólo estaba a favor de la libertad de culto cuando era minoritario y carecía de poder político.

Como es de entender, esta posición generaba un sentimiento de profunda desconfianza en los otros credos religiosos, que veían en el catolicismo una constante amenaza. El trabajo de Murray estuvo dirigido a revisar, criticar y reformar esta posición adoptada por la Iglesia católica. El punto central de su argumento consistió en mostrar que el ideal al que los católicos debían aspirar era el de la libertad de la Iglesia en lugar del establecimiento del catolicismo como religión oficial. Así, continuaba Murray, la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos no debe ser aceptada por un católico como un mal por ser tolerado, sino como un principio que garantiza la situación ideal en la cual la Iglesia es libre. En

[23] Murray, 1943: 105. Los principales trabajos de Murray también se encuentran disponibles en línea en Woodstock Teologhical Center, 2012.

sus escritos, Murray demostraba que la libertad de la Iglesia, por la que habían luchado todos los papas, estaba garantizada por la separación de la Iglesia y el Estado establecida por la Constitución.[24]

La posición defendida por Murray adquirió notoriedad pública en Estados Unidos debido a la postulación de un candidato católico a la presidencia. John F. Kennedy —conociendo los temores que el catolicismo despertaba en sus conciudadanos— durante la campaña presidencial recibió asesoramiento de Murray en los asuntos vinculados con la relación entre Iglesia y Estado. Una vez que Kennedy ganó la presidencia, las posiciones de Murray —que ahora eran las del presidente— alcanzaron un alto reconocimiento y exposición.

A pesar de este amplio reconocimiento de sus ideas en Estados Unidos, o quizá debido a él, el Vaticano le ordenó en 1954 dejar de escribir sobre asuntos vinculados con la relación entre Iglesia y Estado. A diferencia de otros pensadores católicos, Murray acató el mandato del Vaticano, se despojó de todos los libros que tenía vinculados con el tema y comenzó a enviar sus trabajos para que fuesen previamente evaluados y aprobados por Roma. Esta situación cambiaría abruptamente con el avenimiento del Concilio Vaticano II.

Debido a que Murray había defendido la tesis de que la libertad de culto era un derecho de toda persona humana y no sólo de los católicos y que, por lo tanto, no era un mal que debía ser tolerado sino un ideal que debía ser protegido, no fue invitado a participar en las sesiones del Concilio que comenzaron en 1962. Esta tesis era contraria a la posición que la Iglesia sostenía en ese entonces. Sin embargo, las gestiones del Cardenal Spellman lograron que fuese convocado en calidad de especialista.

[24] *Cfr*. Murray, 1951: 327-352.

El impacto de la intervención de Murray en el Concilio no pudo ser mayor. Sus ideas fueron aceptadas casi en su totalidad y pasaron a formar parte de la *Declaración sobre la Libertad Religiosa*. La Declaración reconoció que la libertad religiosa era un derecho humano y un derecho civil que tenía su fundamento en la dignidad de la persona humana y no en el carácter verdadero de las creencias que se profesan. La idea de que el error no tenía ningún derecho —defendida con anterioridad por la Iglesia para oponerse a la libertad religiosa— había sido finalmente abandonada.

La diferenciación del ámbito político y del religioso adoptada por el Concilio —pieza clave de la posición de Murray— hizo que finalmente una concepción razonable de catolicismo triunfase. Murray había defendido que la acción política debía fundarse en un terreno común para todos los seres humanos, más allá de sus creencias religiosas. Este terreno de común racionalidad era el único sobre el cual estaba justificado ejercer el poder político. No todo juicio verdadero es apto para servir de fundamento a fin de configurar las instituciones jurídicas —señalaba Murray—; lo que se exige en este dominio político es que el juicio que se esgrime como razón sea aceptable por la generalidad de los seres humanos con base en el ejercicio de su razón. Así, las creencias religiosas —sobre las que los seres humanos mantienen juicios discrepantes— no son aptas para justificar el diseño de las instituciones jurídicas.[25]

La respuesta dada por Murray, y adoptada por el Concilio, al problema de la relación entre la Iglesia y el Estado fue denominada el "esquema americano". La experiencia que Murray había tenido con un esquema liberal razonable —a diferencia de la experiencia que el catolicismo europeo había tenido con el liberalismo irrazonable francés, alemán e italiano—

[25] *Cfr*. Murray, 1994.

posibilitó que elaborase en el seno del catolicismo una respuesta razonable al problema de la relación entre Iglesia y Estado. Sólo cuando la concepción americana de liberalismo —surgido para proteger a la religión del Estado y no para combatirla— comenzó a tener visibilidad para la Iglesia católica, fue posible que una concepción razonable de catolicismo comenzase a tener aceptación entre los miembros de la Iglesia.

Las dos posiciones irrazonables que habían estado en pugna durante el siglo XIX, el liberalismo continental profundamente anticlerical —que aspiraba a borrar la influencia de la Iglesia en la cultura, a reformarla para utilizarla para sus fines políticos o directamente a eliminarla— y el catolicismo integrista —que se resistía a romper la alianza con el trono porque le parecía el único modo de sobrevivir al ataque que sufría—, finalmente fueron reemplazadas por dos posiciones razonables que comenzaron a dialogar. El liberalismo americano razonable mostró ser el interlocutor que los católicos razonables habían estado esperando encontrar. El Concilio Vaticano II, con su *Declaración sobre la Libertad Religiosa* y su adopción del ideal de laicidad, fue la respuesta razonable que la Iglesia ofreció a este interlocutor.

Un argumento religioso a favor de la independencia de lo político

Como he señalado, esta segunda parte del trabajo está dedicada a quienes conmigo comparten la fe católica. Creo que existen dos tentaciones que todos los católicos debemos evitar. La primera es la de utilizar razones de índole religiosa para defender algún tipo de vinculación entre la Iglesia y el trono. Se trata de una tentación que busca emparentar el catolicismo con el sostenimiento de formas de gobierno o prácticas antidemocráticas.

La segunda, más sutil, es la de utilizar razones de índole religiosa para modificar, por medio de procedimientos democráticos, las instituciones públicas. Quienes durante los años setenta del siglo pasado apoyaron las dictaduras militares que proliferaron en Latinoamérica esgrimiendo razones tomadas del Evangelio, son un caso extremo de claudicación frente a la primera tentación. Las mayorías católicas que hoy buscan imponer sus convicciones religiosas acerca de la contracepción no natural mediante programas legislativos votados democráticamente son un ejemplo de quienes se ven seducidos por la segunda tentación.

Ambas tentaciones son instancias de una tentación más general: la de utilizar razones religiosas para defender algún tipo de programa político. Lo que cambia es el tipo de programa que se defiende y las herramientas que se utilizan —democráticas o antidemocráticas—, pero el problema de fondo es el mismo. Creo que este proceder es profundamente contrario al catolicismo y dedicaré esta segunda parte del trabajo a mostrarlo. Aunque un católico posee razones de índole religioso para participar en política, pienso que a la hora de hacer política no debe esgrimir razones religiosas. En otro lugar me he dedicado a mostrar por qué esto implica no entender cabalmente la política;[26] aquí me concentraré en mostrar por qué esto implica no entender el catolicismo.

El problema reside en lo siguiente: la utilización de razones religiosas con fines políticos implica utilizar lo sagrado para fines profanos. Esta concepción de la religión es pagana y —tal como intentaré mostrar— es opuesta a la concepción católica de Dios. Todo buen católico debería resistirse a ella y, por lo tanto, debería resistirse a hacer política utilizando su fe.

[26] *Cfr*. Seleme, 2007: 471-490; disponible en línea en *Revista Doxa*, 2012.

Por alguna razón, aunque la mayor parte de los católicos contemporáneos considera incorrecto utilizar consideraciones religiosas a la hora de hacer ciencia —que sería un modo de utilizar lo sagrado con fines profanos—, no piensan lo mismo cuando se trata de hacer política. La idea fundamentalista de utilizar las Sagradas Escrituras para hacer avanzar nuestro conocimiento del mundo es vista hoy como incorrecta por la mayoría de los católicos. Ésta no es una posición novedosa en el seno del catolicismo. Contrario a lo usualmente creído, el modo de entender las Sagradas Escrituras, y la concepción de Dios que de allí deriva, adoptado por el fundamentalismo no es un retorno a cosmovisiones medievales sostenidas desde tiempos inmemoriales dentro del pensamiento cristiano. El fundamentalismo no es un retorno a la tradición cristiana, sino más bien un quiebre de dicha tradición producido en la Modernidad.[27] Se trata de una anomalía producida en el seno del cristianismo por un evento característico de la modernidad: la Reforma protestante.[28]

La Reforma instaló la idea de que la Biblia —y no la Iglesia con su doctrina, tradición y magisterio— era la autoridad final a la que todo creyente debía apelar. Esto dio lugar a la libre interpretación —esto es, la interpretación de las Sagradas Escrituras no constreñida ni por la tradición ni por el magisterio de la Iglesia—, lo que a su vez posibilitó que

[27] Lo que los pensadores cristianos medievales pretendían era utilizar el conocimiento filosófico —lo profano— para avanzar en su entendimiento de Dios —lo sagrado—, no a la inversa. La utilización de Dios, inaugurada por Descartes, para resolver los problemas filosóficos o científicos, es contraria al espíritu del pensamiento teológico cristiano. También lo es, en consecuencia, la utilización de las sagradas escrituras para extraer conocimientos acerca del mundo, tal como pretende el fundamentalismo. Lo propio del pensamiento cristiano ha sido intentar entender el texto sagrado a la luz del conocimiento adquirido por la razón. Dicho de modo sencillo, Santo Tomás y San Agustín no utilizaron el texto sagrado para hacer avanzar su conocimiento filosófico sobre Aristóteles y Platón, sino que utilizaron el conocimiento filosófico proporcionado por éstos para hacer avanzar su entendimiento de lo sagrado.

[28] Para explicar las causas que han posibilitado el surgimiento de esta concepción de Dios, he seguido lo que sostiene Conor Cunningham (2010).

ciertos pasajes bíblicos, específicamente aquellos del Génesis donde se relataba la creación del mundo, fuesen interpretados de modo literal. Los riesgos de adoptar una interpretación literal del Génesis habían sido señalados ya por San Agustín en el siglo V; pero como la Reforma sostenía la libre interpretación de la Biblia, esto posibilitó que algunos en el seno del protestantismo pasasen a leer el Génesis del modo en el que había sido desaconsejado por la tradición.[29]

Lamentablemente, aunque los católicos —a diferencia de algunas denominaciones protestantes— consideran casi unánimemente que es incorrecto utilizar lo sagrado para hacer ciencia, no han obtenido a partir de ello una conclusión que parece casi obvia, a saber, la que debe ser igualmente incorrecto utilizar lo sagrado para hacer política. Han estado bien predispuestos a considerar que la ciencia representa un ámbito independiente de la religión, con sus propios métodos y objetivos, pero no

[29] Señala San Agustín, advirtiendo sobre los peligros de intentar extraer conocimiento científicos a partir de la lectura literal de la Sagrada Escriura: "Usually, even a non-Christina knows something about the earth, the heavens, and the other elements of this world, about the motion and orbit of the stars and even their size and relative positions, about the predictable eclipses of the sun and moon, the cycles of the years and the seasons, about the kinds of animals shrubs, stones, an so forth, and this knowledge he holds to as being certain from reason and experience. Now, is it a disgraceful and dangerous thing for an infidel to hear a Christian, presumable giving the meaning of Holy Scripture, talking non-sense on these topics; and we should take all means to prevent such an embarrassing situation, in which people show up vas ignorance in a Christian and laugh it to scorn. The shame is not so much that an ignorant individual is derided, but that people outside the household of the faith think our sacred writers held such opinions, and, to the great loss of those for whose salvation we toil, the writers of our Scripture are criticized and rejected as unlearned men. If they find a Christian mistaken in a field which they themselves know well and hear him maintaining his foolish opinions about our books, how are they going to believe those books in matters concerning the resurrection of the dead, the hope of eternal life, and the kingdom of heaven, when they think their pages are full of falsehoods on facts which they themselves have learnt from experience and the light of reason? Reckless and incompetent expounders of Holy Scripture bring untold trouble and sorrow on their wiser brethren when they are caught in one of their mischievous false opinions and are taken to task by those who are not bound by the authority of our sacred books. For the, to defend their utterly foolish and obviously untrue statements, they will try to call upon Holy Scripture for proof and even recite from memory many passages which they think support their position, although they understand neither what they say nor the things about which they make assertion", San Agustín, 1982: 42-43.

han estado dispuestos de igual modo a afirmar lo mismo de la política. Como consecuencia, han adoptado una posición con respecto a la vinculación entre religión y política que es contraria a los Evangelios y, en general, a la concepción que de Dios tiene el catolicismo.

Por lo que respecta a los Evangelios, Cristo es presentado allí como un Mesías espiritual que viene a salvar del pecado, alejado del prototipo de Mesías político que a lo largo del tiempo había desarrollado el pueblo de Israel. El Cristo de los Evangelios aparece como rehusándose a utilizar tanto el poder político, el poder económico como el poder mágico. Del pasaje evangélico de las tentaciones mesiánicas en el desierto, surge con claridad el rechazo de Cristo a utilizar estos tres tipos de poderes.[30]

La tentación de utilizar el poder económico es simbolizada por el desafío del Demonio para que convierta las piedras en pan. La tentación de utilizar el poder mágico es simbolizada por la instigación a arrojarse desde lo alto del templo con el objeto de que los ángeles evitasen la caída. Finalmente, la tentación de utilizar el poder político es simbolizada por el ofrecimiento, por parte del demonio, de controlar todos los reinos de la Tierra.[31] Con el rechazo de cada una de las tentaciones, Cristo rechaza alterar el carácter espiritual de su misión mesiánica. Rechaza utilizar el poder económico para llevar

[30] Las tres tentaciones mesiánicas se encuentran relatadas en el Evangelio de San Lucas, cap. 4.

[31] Señala Thomas Zanzig respecto a las enseñanzas que pueden extraerse del relato de las tentasiones: "A major lesson from the Gospels is that Jesus flatly rejected the political and militaristic messiahship that the Jewish people had come to expect. The story of the three temptations illustrates this point quite well, for it deals with the kinds of power that Jesus refused to exercise throughout his ministry [.] Economic power. Jesus' messiahship was not to be based on his ability to provide for the material wants and needs of the people (symbolized by turning stones into bread). Rather, he came to provide for the spiritual hunger of the people by proclaiming the word of God, which offers true life [.] Magical power. Nor was Jesus' messiahship to be based on magic or tricks done to impress people and almost force them to believe in him (symbolized by throwing himself off the top of the Temple and surviving)…[.] Political power. Finally, Jesus' messiahship was not to be based on political power (symbolized by the temptation to worship the devil and control all the kingdoms of the world). Jesus said that God alone was to be worshiped and that the Reign of God in the world would take place in the hearts of the people, not in political domination of them", Zanzig, 2000: 117.

adelante su misión, lo mismo hace con el poder mágico y, lo que es importante para nuestros fines, rechaza utilizar el poder político.

De modo que una de las conclusiones que puede extraerse con respecto al uso del poder político a partir del pasaje de las tentaciones mesiánicas es el siguiente. Ni Cristo ni su doctrina pueden ser utilizados con el objetivo de alcanzar un fin político, sea éste la liberación del pueblo de Israel del Imperio Romano o cualquier otro.[32] El Cristo de los Evangelios no sólo deja claro que su misión no es política sino espiritual, sino que también rehúsa utilizar el poder político para llevarla adelante. El mesianismo político que Cristo rechaza no sólo se refiere a los fines sino también a los medios. Intentar utilizar a Cristo, o a su doctrina, para elaborar pautas legislativas de aplicación coercitiva —esto es, con fines políticos— es contrario a los Evangelios.

Más aún, la utilización de lo religioso con fines políticos no sólo es contraria al modo en que Cristo presenta su misión en los Evangelios, es también contraria a la concepción de Dios que se encuentra en las Sagradas Escrituras. De la concepción de Dios presente en la Biblia se sigue que no es correcto utilizar lo sagrado para fines profanos, sean estos científicos o políticos.

Para los cristianos, existe un lugar privilegiado en donde comenzar la exploración sobre la idea de Dios, a saber, el pasaje bíblico donde Dios

[32] Respecto al carácter político de la tercera tentación, ha sido señalado: “The last Messianic temptation is to political power. The splendour and glory of this world are products of ambitious human pride with its desire to rule. Jesus’ glory of the Cross stands in stark contrast. The poor, the oppressed, and the unhappy are drawn by this display of infinite love that liberates from evil. Jesus, in obedience to the plan of His Father, refuses political power, the golden calf of this world. Jesus faced this temptation repeatedly. Peter was called Satan because he wanted Jesus to avoid the Cross (Matthew 16: 23). The crowd also demanded that Jesus come down from the cross (Matthew 27: 42). Jesus, by Hs command of Sacred Scripture, rebukes Satan and states His intentions to serve exclusively for God’s purpose (Deuteronomy 6: 13). Jesus’ obedience reveals Him as the suffering Servant (isahia 42-53), the King reigning from the Cross and the instrument of God’s love for us, which defeats Satan forever”, Majernik et al., 2005: 40.

se define a sí mismo. Tal lugar son los versículos del Éxodo que relatan el encuentro entre Dios y Moisés en la zarza ardiente. El fragmento señala lo siguiente:

> Contestó Moisés a Dios, "Si voy a los israelitas y les digo: 'El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros'; cuando me pregunten: '¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?". Dijo Dios a Moisés: "Yo soy el que soy". Y añadió: "Así dirás a los israelitas: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros" (Éxodo 3: 14).

Este pasaje ha recibido múltiples interpretaciones.[33] Santo Tomás, por ejemplo, pensaba que detrás de la afirmación de Dios se encontraba la idea de que en Él la existencia coincidía con su esencia o, dicho de otro modo, que era el puro acto de existir.[34] Sin desacreditar esta interpretación, quiero proponer otra. Lo que en mi opinión se encuentra como trasfondo de este pasaje es la idea de que Dios no tiene nombre. En lugar de decir yo soy Ra, Osiris o Baal, simplemente Dios dice: Yo Soy. Los nombres de los dioses en las religiones antiguas era lo que permitía invocarlos, conjurarlos para que sirviesen a los propósitos de quienes eran sus seguidores. Un Dios con nombre era uno que podía ser utilizado. Al no dar su nombre, el Dios del Éxodo establece una de sus características centrales: es el Dios que no puede ser usado. Es el Dios inútil. Es el Dios que no permite que ni Él ni su palabra sean utilizados para fines profanos.

[33] Algunas de estas interpretaciones tienen que ver con el significado que debe otorgarse al verbo hebreo que sirve de raíz para el nombre de Dios. Una de las discusiones ha versado acerca de si debe darse un sentido histórico —cercano al sentido "estar" del castellano— o metafísico —cercano al sentido de "ser" del verbo castellano— al verbo hebreo. No puedo detenerme en ello aquí, aunque creo que sea cual sea el sentido por el que se opte, lo señalado en el texto todavía es plausible.

[34] Santo Tomás aborda el problema del nombre de Dios en la Cuestión número XIII de la Suma Teológica. En el artículo 11 ofrece su interpretación del pasaje del Éxodo. Santo Tomás, 1948: 70.

Esta idea de Dios implica un modo de concebir la manera de vincularnos con Él. La relación adecuada con el Dios sin nombre no es una de uso. Este Dios no es uno con quien nos vinculemos porque nos sirve. No es un Dios que puede ser usado de medio para conseguir otros fines. Es un Dios que es fin en sí mismo, esto es, un Dios personal. Ésta es la parte esencial de la idea cristiana de Dios. Dios es una persona que ama y pretende establecer una relación personal con cada ser humano. La nota más relevante de la relación personal con Dios es su gratuidad, lo cual requiere que sea inútil.

Advertir que ésta es la idea cristiana de Dios trae consecuencias tanto para los cristianos como para quienes no lo son. Quienes no son creyentes tienen una nueva pregunta para formularse. Específicamente, pueden ahora cuestionarse por cuáles son sus razones para no creer. Si no creen en Dios porque esta creencia no es útil para avanzar el conocimiento del mundo o para resolver los problemas políticos que nos aquejan —pobreza, desigualdad, etcétera—, entonces deben saber que todavía existe otro Dios en quien creer. Se trata del Dios cristiano que en tanto persona no pretende ser utilizado para otros fines. Que existan razones para no creer en Dios a partir de su falta de utilidad científica o política no puede contar en contra de creer en un Dios personal que no debe ser utilizado. Si las razones para no creer en el Dios cristiano tienen que ver con que se descarta todo aquello a lo que no puede encontrársele uso, entonces pienso que el no-creyente tiene una visión empobrecida de la realidad y de su propia persona que debe revisar.

Los cristianos, por su parte, deben cuidarse de utilizar a Dios con fines científicos o políticos. Utilizar a Dios para avanzar el conocimiento del mundo o para fundar la convivencia política es pasar por alto que el Dios del Éxodo es el Dios sin nombre, que pretende no ser utilizado para otros fines. Dicho de modo concreto, intentar extraer de los textos

sagrados normas jurídicas para organizar la convivencia política —al igual que sucede con el conocimiento científico— es no entender el Dios del Éxodo. Es no entender que el Dios cristiano no puede ser usado ni para hacer ciencia ni para hacer política. No se trata de creer en un Dios intimista, cuya palabra no puede ser esparcida o transmitida a otros. Por el contrario, el mandato evangelizador de todo cristiano sigue estando presente. De lo que se trata es de advertir que del mismo modo que la apelación a Dios no puede ser utilizada como un atajo para la ardua tarea de hacer ciencia, tampoco puede ser utilizada para argumentar políticamente. La argumentación política —al igual que la investigación científica— posee métodos y exigencias propias y la apelación a Dios no puede servir como una excusa para no aprenderlos y satisfacerlos.

La argumentación política requiere ofrecer razones a favor de las decisiones políticas que sean públicamente aceptables, esto es, que sean aceptables por todos con quienes compartimos la misma comunidad política, sean cuales sean sus convicciones religiosas, antropológicas o metafísicas. Cada vez que como cristianos insistimos en defender posiciones políticas con base en nuestras convicciones religiosas, no sólo hacemos mala política sino también vulneramos la obligación de ser testigos del verdadero Dios frente a quienes nos rodean. Presentamos frente a ellos una caricatura de nuestro Dios —un Dios útil para fines profanos—, un Dios muerto, y les cerramos de este modo el acceso al verdadero Dios, al Dios vivo que exige no ser usado, al Dios persona, fin en sí mismo.

Quienes de buena fe, y quizá movidos por un exceso de celo, utilizan sus convicciones religiosas en el ámbito político para justificar el modo en el que deberían diseñarse las instituciones públicas, han fracasado en entender el mensaje evangélico y la descripción que Dios ofrece de sí mismo.

Contrario a la percepción que posiblemente tengan de sí mismos, no son cristianos valientes que salen a enfrentar el mundo con la fuerza de la fe, sino cristianos que han cedido a la tentación que Cristo resistió en el desierto y que han desoído las palabras divinas que emanaron de la zarza ardiente en el Sinaí. Esto es así con independencia de si lo que propugnan es una alianza entre el altar y el trono —promoviendo políticas antidemocráticas— o entre el altar y el pueblo —utilizando mecanismos mayoritarios para imponer sus convicciones.

Puesto de modo concreto, los católicos no sólo debemos abstenernos de apoyar regímenes autoritarios sobre la base de nuestras creencias religiosas. Adicionalmente, y lo que es más importante para la cultura democrática en la que vivimos, debemos abstenernos de fundar nuestro voto a favor de programas políticos o legislativos sobre la base de nuestras creencias religiosas. Un católico que vota a un partido político movido exclusivamente por sus creencias religiosas profana estas creencias al utilizarlas para hacer política. Votar es una decisión política que debe estar fundada en razones que sean públicamente aceptables —esto es, en razones políticas— no en consideraciones religiosas.

Lo señalado no implica que los católicos no podamos expresar jamás nuestras convicciones religiosas en el ámbito político. Por el contrario, en múltiples circunstancias no sólo podemos sino que debemos hacerlo. Luego de haber ofrecido a favor de un programa político aquellas razones que consideramos que son públicamente aceptables, es necesario que expresemos adicionalmente cuáles son nuestras convicciones religiosas. Esto tiene una doble utilidad. En primer lugar, favorece que nuestros conciudadanos conozcan cuál es nuestra cosmovisión y no nos perciban como formando parte de un gueto. En segundo lugar, y más importante, permite que nuestros conciudadanos puedan juzgar si las razones que hemos

ofrecido no son meras racionalizaciones de nuestras creencias religiosas. Ofrecer razones que sean públicamente aceptables no consiste en disfrazar nuestras creencias religiosas con un lenguaje neutro, sino en ofrecer razones distintas a nuestro propio credo que puedan ser aceptables por quienes no lo comparten.

Un ejemplo puede servir de ayuda para percibir lo que acabo de señalar. Como católico, tengo razones religiosas para participar en un debate político tan importante como el referido a la regulación legal del aborto. Como he señalado, tengo razones religiosas para no brindar mi apoyo a uno u otro programa legislativo sobre la base de mis creencias religiosas. El programa por el que me incline —penalización, permisión, legalización, etcétera— debe estar fundado en razones que sean aceptables aun por aquellos que no comparten mis creencias religiosas. Así, por ejemplo, puedo ofrecer razones de índole médico para considerar que el feto es un ser humano desde el momento de la concepción.

No obstante, no terminan aquí las exigencias que pesan sobre mí como católico. Pienso que, luego de haber ofrecido aquellas razones que son públicamente aceptables, tengo el deber adicional de volver explícitas mis creencias católicas en el ámbito público. Es necesario que, junto con ofrecer las razones médicas a favor de considerar el feto como una persona humana, exprese mis convicciones religiosas con respecto al estatus del feto. Se trata de un acto de transparencia y de buena fe hacia mis conciudadanos que no sólo les permite conocer la fe que profeso sino que también les permite evaluar si las razones médicas que he esgrimido son en realidad diferentes de las razones religiosas que poseo, o si, por el contrario, son meras racionalizaciones, un mero cambio de ropaje.

Conclusión

Espero que las consideraciones que he ofrecido sean de utilidad tanto para los católicos como para los liberales. Por lo que respecta a los segundos, espero haber contribuido a que destierren la visión anacrónica del catolicismo que muchos de ellos poseen. Una de las razones que condujo a la Iglesia a oponerse al ideal de laicidad fue el carácter irrazonable del liberalismo continental y la visión distorsionada de este ideal que presentaba. Las condenas en contra del liberalismo que en el pasado dictó la Iglesia deben entenderse como dirigidas hacia esta variante irrazonable de la concepción liberal.

El catolicismo pudo adoptar una posición política razonable a partir del Concilio Vaticano II sólo porque su interlocutor era razonable. El liberalismo con el que dialoga el Concilio no es ya el de raíz continental —caracterizado por su intolerancia— sino el liberalismo americano. El Concilio Vaticano II corporizó la concepción razonable de catolicismo comprometida con el ideal de laicidad, la libertad religiosa, el carácter no confesional del Estado y la democracia como forma de gobierno. Caracterizar el catolicismo como enfrentado con la concepción razonable de liberalismo —a partir de las condenas dictadas en contra del liberalismo irrazonable nacido del Iluminismo y la Revolución francesa— es un tipo de anacronismo que espero haber ayudado a desterrar.

Por lo que respecta a los católicos, espero haber contribuido a mostrarles algunas de las razones religiosas que existen para no utilizar consideraciones religiosas a la hora de hacer política. Estas razones otorgan sustento a una versión laica de la política según la cual el mejor modo de adoptar decisiones acerca de cuál es la manera correcta de diseñar las instituciones públicas es uno que no apela exclusivamente a razones re-

ligiosas. Utilizar las propias creencias religiosas para hacer política —del mismo modo que utilizarlas para hacer ciencia— es profanarlas. Esta utilización no es acorde con el modo en el que Cristo presenta su misión en los Evangelios ni con la concepción de Dios que se encuentra en las Escrituras. Cristo se presenta como un mesías espiritual que resiste a la tentación de utilizar el poder político o económico para alcanzar su misión. El Dios del catolicismo, por otra parte, es uno que, a diferencia de los dioses paganos, no puede ser utilizado para otros fines. Es un Dios inútil, un Dios personal, fin en sí mismo.

Fuentes consultadas

Catholic.net (2012), Encíclica *Mirari Vos*, disponible el 13 de diciembre en http://es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=171&capitulo=2432#VII

Cunningham, Conor (2010), *Darwin's Pious Idea*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Companny.

Dalberg-Acton, John Emerich Edward (1988), "Selected Writings of Lord Acton", en J. Rufus Fears (ed.), *Essays in Religion, Politics, and Morality*, vol. III, Indianapolis, Liberty Classics.

Majernik, Jan, Joseph Ponessa y Laurie Watson Manhart (2005), *Come and See. Catholic Bible Study. The Synoptics*, Steunbenville, Ohio, Emmaus Road Publishing.

Murray, John Courtney (1994), "Memo to Cardinal Cushing on Contraception Legislation", en Leon Hooper (ed.), *Bridging the Sacred and the Secular,* Georgetown, Georgetown, University Press.

——— (1951), "The Problem of State Religion", *The American Ecclesiastical Review*, núm. 124.

_______ (1943), “Current Theology: Cooperation: Some Further Views”, *Theological Studies,* 4: 100-111.

Revistas Doxa (2012), “El desafío del católico liberal”, *Doxa*, núm. 30, Universidad de Alicante, disponible en http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13144/1/DOXA_30_44.pdf

San Agustín (1982), *De Genesi ad Litteram. The Literal Meaning of the Genesis,* vol. i: libros i-vi, John Hammond Taylor S. J. (trad. y comentario), Nueva York-Mahwah, Paulist Press.

Santo Tomás de Aquino (1948), *Summa Theologica*, vol. i. Fathers of the English Dominican Province (trads.), Notre Dame, Indiana, Ave Maria Press,

Seleme, Hugo Omar (2007), “El desafío del católico liberal”, *Doxa*, núm. 30.

Vaticano (2012), Encíclica *Inmortalis Dei*, disponible el 12 de diciembre en http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_sp.html

Woodstock Teologhical Center (2012), *Works By John Courtney Murray, S. J.*, disponible el 17 de diciembre en http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/0_murraybib.html

Zanzig, Thomas (2000), *Jesus the Christ. A New Testament Portrait*, Winona, Minnesota, Saint Mary’s Press.

XII

LAICISMO, ATEISMO Y DEMOCRACIA*

MARCELO ALEGRE

INTRODUCCIÓN

En este ensayo exploro los efectos positivos del ateísmo en una democracia constitucional y defiendo un enfoque laicista del Estado, que difiere en parte tanto del modelo de Estados Unidos como de la *laïcité* francesa (al menos como se expresa en el debate sobre la prohibición de turbantes y burkas).[1] Aspiro a mostrar que una versión fuerte de ateísmo es compatible (y tal vez respalda) una concepción atractiva de la laicidad a lo largo de diversas dimensiones (la ética, la moral, la filosofía política y la política democrática).

*Estoy muy agradecido con Pablo Ignacio Cattáneo, estudiante avanzado de la carrera de Derecho de la UBA, quien hizo un trabajo de investigación estupendo y formuló también comentarios muy útiles. Trabajó bajo el nuevo Programa de Estudiantes Adscriptos a Actividades de Investigación de la Facultad de Derecho. Juan Bertomeu y Tamara Tenenbaum tradujeron partes de este trabajo. Bradley Hayes hizo generosas observaciones sintácticas y sustantivas. Estoy en deuda con el equipo del Proyecto de investigación Ubacyt "Autonomía", radicado en el Instituto Gioja de UBA-Derecho, con los participantes del Coloquio de investigación doctoral de la UBA-Derecho, con los asistentes al Encuentro de Filosofía del Derecho de Bahía Blanca, los asistentes al seminario de la Escuela de Derecho de la Universidad Di Tella, de la Escuela de Derecho de la Universidad Pompeu Fabra y a la comunidad del SELA. También agradezco a Miguel Alzola, Lucas Arrimada, Mauro Benente, Paola Bergallo, Emiliano Buis y Nahuel Maisley por extensos comentarios y observaciones muy útiles. También agradezco sugerencias de Fernando Atria, Alejandro Chehtman, Marcelo Ferrante, Owen Fiss, Roberto Gargarella, Hernán Gullco, Marisa Iglesias, Julieta Lemaitre, Daniel Markovits, José Luis Martí, José Juan Moreso, Julio Montero, Pablo Navarro, George Priest, Carlos Rosenkrantz, Ezequiel Spector, Horacio Spector, Eduardo Rivera López y Hugo Seleme.

[1] Un caso aún más extremo sería el modelo favorecido por la Constitución mexicana de Querétaro de 1917.

Tres sentidos de ateísmo. Ateísmo y respeto

Comenzaré describiendo una posible postura atea, al tiempo que liberal y respetuosa. Esa perspectiva combina tres posiciones que se corresponden con tres acepciones diferentes del término "ateísmo", cada una con una profunda raigambre histórica.[2] Las tres acepciones echan luz sobre una posición compleja, que no se reduce meramente a la negación de Dios. Un primer sentido de "ateísmo" es "indiferencia frente a Dios". Un ateo en este sentido es alguien despreocupado respecto del concepto "Dios" y que no se plantea inquietudes religiosas.[3] El segundo sentido de "ateísmo" es el más difundido y consiste en la negación consciente de la existencia de Dios. Éste admite dos variantes, una débil y otra fuerte. La débil es compatible con la religiosidad y los ejemplos son las religiones que no afirman la existencia de un dios (el budismo, bajo algunas interpretaciones, por ejemplo). La variante fuerte de ateísmo asume una posición crítica frente a las religiones (sean o no teístas). En general, es este sentido fuerte de ateísmo el que asumiré a lo largo del trabajo. Una persona atea en sentido fuerte niega la existencia y normatividad de entidades sobrenaturales, pero además cuestiona la religiosidad, las prácticas y las instituciones religiosas.

Hay un tercer sentido de ateísmo, menos frecuente, pero de cierta relevancia. Éste se ha referido a quienes rechazaban las ideas o prácticas religiosas *dominantes*. Éste es un sentido muy amplio, sinónimo de disidencia religiosa. Por ejemplo, los cristianos, antes de convertirse en la religión

[2] Martin, 2007: I.

[3] Esta posición puede intersectarse, aunque no completamente, con el agnosticismo. No debe, sin más, atribuirse a personas superficiales, incultas o no sofisticadas, personas que ignoran una dimensión importante de la vida. Podría argüirse, por el contrario, que el ateísmo como indiferencia es la posición sensata si es que es cierto que no existen dioses. No suena cuestionable abstenerse de reflexionar sobre entidades inexistentes (piénsese en alguien que nunca ha reflexionado sobre los unicornios o el ratón Pérez).

oficial del imperio romano, eran llamados ateos.[4] Este tercer sentido del término "ateísmo" tiene su lógica: si no hay otro dios o dioses que los oficiales, entonces los religiosos disidentes veneran a un falso dios, y por lo tanto son ateos. Creo que el tercer sentido de ateísmo también se aplica a lo que se conoce como "ateísmo militante", la actitud activamente crítica de las religiones (a la Hitchens, Dawkins, Dennett, Russell, Mencken), posición que coincide con el ateísmo en el segundo sentido. Lo que me interesa de este tercer sentido de ateísmo es su carácter contingente: en distintas sociedades, el ateísmo en este sentido se expresa en posturas diferentes.[5] Este tercer sentido de ateísmo es útil para reflejar el hecho de que el ateísmo latinoamericano sea obsesivamente anticlerical. La religión que los ateos de América Latina tienen en mente es la católica, y los mueve el descontento con las posiciones conservadoras sostenidas en general por la jerarquía de la Iglesia católica en América Latina.[6] La condena de la Iglesia a la moralidad sexual moderna; sus campañas contra el uso de preservativos, la anticoncepción, el aborto, el divorcio o el matrimonio entre personas del mismo sexo; y los escándalos de abuso infantil y sus encubrimientos, son ejemplos de comportamiento inmoral sistemático, que atraen el grueso de la munición atea. En suma, como

[4] Martin, 2007: General Introduction, I.

[5] El ateísmo en este sentido, por ejemplo, podría hacer foco crítico en la Iglesia católica allí donde ésta es dominante, pero no lo hará donde el catolicismo es una corriente más, o una minoría marginalizada. Un ateo tal vez contribuya al debate y al pluralismo al satirizar a la Iglesia en América Latina, pero tal vez refuerza patrones de opresión cuando lo hace allí donde los católicos no son la mayoría "opresora" sino una minoría hostigada (situación descrita por Martha Nussbaum respecto de los católicos en Estados Unidos a mediados del siglo XX).

[6] Como ejemplo extremo, Horacio Verbitsky (2010) narra que en 1979, cuando la Comisión Interamericana de Derechos Humanos visitó la Argentina, los pocos prisioneros de la dictadura que quedaban fueron escondidos en una isla de la Iglesia en el Tigre. La complicidad de la Iglesia latinoamericana con los gobiernos militares tuvo excepciones, como Chile. Para un estudio de las posibles causas de las conductas divergentes de la Iglesia en distintos países de América Latina, véase Gill, 1998.

todo movimiento político, el ateísmo asume distintas formas en distintos países.

Quisiera argüir que el ateísmo, en todas sus variantes, constituye un aporte importante en una democracia constitucional. Para empezar, el ateísmo como indiferencia es tal vez la posición más apropiada para un Estado respetuoso de la igualdad de sus ciudadanos. En otras palabras, una genuina democracia requiere que no podamos atribuirle al Estado, observando su funcionamiento, otra posición que no sea la indiferencia religiosa.

El ateísmo en segundo sentido es una perspectiva que enriquece la cultura democrática, proveyendo alternativas plausibles a modos de vida religiosos. Por último, el ateísmo militante que resulta de combinar el ateísmo fuerte con el tono disidente del tercer sentido, con su énfasis en la crítica radical a las prácticas y creencias religiosas dominantes, provee un contrapeso de especial importancia frente a los riesgos de una excesiva religiosidad, que podría limitar indebidamente el espacio del conocimiento científico, sobrecargar de fanatismo la arena pública o favorecer la marginalización de otras personas y grupos.

Las discusiones sobre Estado y religiosidad suelen estar teñidas por un tono pesimista: tanto los religiosos como quienes no lo son se sienten más o menos hostigados, sospechados o marginados. Las formas en las que se margina al ateísmo hoy son más sutiles que antaño. Los ateos no deben temer hoy la cárcel o la hoguera, sino actitudes arraigadas destinadas a silenciarlos o excluirlos. Los discursos oficiales asumen el teísmo como la norma, lo que promueve la idea de que el ateísmo es una visión radical, extrema, digna sólo de tolerancia pero no de genuino respeto.[7]

[7] Véase por ejemplo, el análisis de Steven G. Gey, 2007: 250-267.

Lo que se espera de los ateos es que sean reservados, "discretos". Lo que se les pide, en verdad, es el silencio o, si no pueden reprimirlo, el comentario a media voz. En cuanto el ateo expresa sus ideas en voz alta, es difícil que escape a la acusación de ser irrespetuoso, soberbio o elitista.

La reacción antiatea es entendible, ya que el ateísmo viene a afirmar opiniones sin duda incómodas, corrosivas. Es la sustancia de las opiniones ateas lo que molesta, más que su forma. Para empezar, por supuesto, el ateísmo afirma que Dios no existe. Si el núcleo de una falta de respeto es tratar a alguien como menos digno o valioso de lo que es, entonces el ateo no puede evitar ser irrespetuoso al afirmar que aquello que se supone supremamente bueno y poderoso ni siquiera existe. Además, el ateísmo sostiene que Dios es irrelevante moralmente, ya que resulta innecesario para sustentar nuestras convicciones morales. Los ateos afirman también que la religión no es la mejor respuesta a las angustias de la existencia, a las preguntas profundas sobre el sentido de la vida y de la muerte.[8] A más de esto, los ateos llaman la atención sobre las atrocidades cometidas por el Dios de la Biblia[9] (los pueblos masacrados, los sacrificios propios de un ególatra extremo, la descalificación de las mujeres, la defensa de la esclavitud, etcétera) y por supuesto sobre las vejaciones cometidas en Su nombre. Peor aún, un tema frecuente en los discursos ateos es el de la supuesta hipocresía de muchos creyentes.[10] Los ateos dudan de la fe de quienes lloran a sus muertos, pero dicen creer en la vida después de la muerte y llaman la atención sobre el hecho de que

[8] Desde una perspectiva evolucionista, se conjetura que la religión es un subproducto de un impulso útil en tiempos ancestrales: el de detectar, entre la multitud de eventos que nos rodean, aquellos que son intencionales. Esa capacidad humana permite distinguir, por ejemplo, entre el ruido del viento y el de un tigre que se nos aproxima. El subproducto nocivo consiste en adjudicarle intenciones a demasiados eventos: la lluvia, el sol, etcétera. Dennett, 2007.

[9] Véase Anderson, 2007.

[10] Por ejemplo, Rey, 2007.

en aquellos lugares donde existe una religiosidad más fuerte no se produce menos divorcios o adulterios, ni existe menor consumo de pornografía o de drogas, etcétera. De manera más fundamental, la acusación de inconsistencia es paralela a la de que los relativistas o subjetivistas extremos no creen realmente en lo que afirman: la convicción del objetivista (y de los ateos) es que ciertas creencias son, literalmente, increíbles, y no pueden ser seriamente afirmadas.

El núcleo de la crítica a la religión. ¿Religiones ateas?

Las religiones han sido estudiadas como operando en tres niveles diferentes, el de las tres "B", en inglés, por *believing*, *beheaving* y *belonging*, o las tres C en castellano (creencias, conductas, comunidad).[11] Ser religioso es: *1)* tener ciertas creencias, por ejemplo, en una noción de trascendencia, en entidades sobrenaturales, en una dimensión sagrada; *2)* actuar de cierta manera (incluidos rituales, rezos, adhesión a códigos de conducta); y *3)* pertenecer a cierta comunidad, compartir creencias y ritos, trabajo voluntario, perspectivas parecidas de la vida social, etcétera.

Aventuro que parte de la disconformidad dominante con la crítica atea a la religiosidad se debe a que el ateísmo se ha basado casi exclusivamente en el nivel de las creencias, como si las religiones fuesen artefactos epistémicos y como tales debieran ser evaluadas por la veracidad de sus afirmaciones sobre el mundo; y todo esto en comparación con el tipo de creencias que produce la ciencia. Lo cierto es que quienes pertenecen a una religión es probable que lo hagan por otras razones más allá

[11]Sigo en esto a Putnam y Campbell, 2010.

del acceso a creencias verdaderas sobre la vida después de la muerte, el origen del universo o la existencia del cielo y el infierno. La religión es para la mayoría de las personas religiosas, antes que un medio para conocer mejor el mundo, un espacio de encuentro, una ocasión para reflexionar sobre valores y sobre sí mismas, la oportunidad de encarar proyectos útiles con otras personas con las que se comparte una visión parecida de la sociedad. (El libro citado de Putnam y Campbell[12] registra muchos de los buenos efectos de la vida religiosa en Estados Unidos, en términos de felicidad y participación).

Estas tres dimensiones (las tres B o las tres C) nos son relevantes en tanto nos obligan a estudiar la religiosidad con enfoques disciplinares diferentes, incluido un conocimiento adecuado de, por ejemplo, cómo opera la religión en la formación de las convicciones éticas (Conducta) y en la sociabilidad (Comunidad). Por lo tanto, una crítica de la religiosidad deberá prestar atención a los tres niveles. De lo contrario, será incompleta, además de irrelevante para la mayoría de las personas religiosas.

Tentativamente, si tuviera que sintetizar una crítica a la religiosidad que abarcase las tres dimensiones (creencias, conducta, comunidad), arriesgaría los siguientes aspectos potencialmente disvaliosos: superstición (creencias), moralidad autoritaria (conducta) y segregación (comunidad).

1. *Superstición*. En la medida en la que la religiosidad implicara la adhesión a creencias supersticiosas, se correría el riesgo de adoptar cursos de acción equivocados (no tomar remedios o efectuarse transfusiones, vender la casa y entregarla al pastor, entorpecer el avance y la enseñanza de la biología, de la astronomía, etcétera).

[12]Putnam y Campbell, 2010.

2. *Moralidad autoritaria*. En la medida en que la religiosidad implicase la adhesión a pautas éticas (morales, políticos) en razón de su autoridad y no de su contenido, se transgrediría la independencia moral de las personas, y la responsabilidad individual, especial e intransferible de pensar los problemas morales con nuestra propia cabeza.
3. *Segregación*. En la medida en que la religiosidad contribuyese a dividir a las personas entre los creyentes en la propia religión y el resto, atribuyéndole relevancia moral a la distinción (unos se salvan y otros no, unos son elegidos y otros no, etcétera, unos son tolerados y otros no, unos son subsidiados y otros no, etcétera), se vulnerarían básicas convicciones igualitarias que condenan desaventajar a alguien en ausencia de razones aceptables por todos. Sería un error imputar a la religiosidad el origen de las creencias y prácticas discriminatorias. Estas tendencias a excluir a los diferentes es independiente de las religiones. Sin embargo, en ciertas ocasiones las prácticas o los discursos religiosos pueden reforzar tales tendencias divisivas.

La cláusula al comienzo de cada crítica "En la medida" intenta responder a una dificultad obvia que enfrenta cualquier crítica de la religiosidad: las religiones son muchas y muy distintas, y es muy difícil identificar elementos presentes en todas ellas. El ejemplo más obvio es la crítica de la religiosidad basada en la inexistencia de Dios, que es impertinente respecto de religiones tan importantes como el Budismo (de acuerdo con al menos una respetable tradición interpretativa), que no creen en ningún Dios. Se elude este problema aclarando que el objeto de la crítica son ciertos elementos que están presentes en muchas religiones, o en algunas con un gran predicamento. La crítica a la religiosidad no depende de una definición de las esencias de la religiosidad, sino en la

identificación de aspectos relevantes que están presentes en suficiente medida en las religiones dominantes o en un número suficientemente alto de ellas. Por supuesto, este abandono de una noción de una esencia religiosa puede llevarnos a identificar alguna religión a la que no le quepa ninguno de los tres sayos (Superstición, Autoritarismo Moral, Segregación). En principio, creo que la crítica atea a la religiosidad no tendría nada que objetar a estas religiones.[13]

Otras religiones ateas son propuestas académicas de reconstrucción caritativa de la religiosidad, emparentándola con un sentido de respeto hacia los misterios del universo o con el rechazo a la concepción fisicalista de la mente, la conciencia y la moralidad. La crítica atea de la religiosidad no tiene nada que objetar a estas religiones.[14] Pero hay algo que esta reconstrucción conceptual y normativa de la religiosidad podría estar dejando de lado, al tiempo que podría banalizar algunos aspectos negativos que han estado fuertemente emparentados con la religiosidad.

Por último, la crítica atea de las religiones no precisa suscribir la Tesis de la Secularización,[15] nombre con el que se asocia a una serie de afirmaciones, en su mayoría empíricas, sobre la religión: que la religiosidad tiende a disminuir, que un contexto de inseguridad en la infancia favorece el arraigo de creencias religiosas o que la religiosidad se relaciona con patologías psicológicas. En la medida en la que su objetivo es centralmente normativo, la crítica atea no contradice ni endosa las afirmaciones empíricas de la Tesis de la Secularización. Pero se ve forzada

[13] Un caso ya fue mencionado, el Budismo, al que podemos entender como una religión atea, pero además no supersticiosa, ni en oposición al rol dominante de la conciencia moral individual, ni estableciendo divisiones moralmente relevantes entre personas. Un ateo tal vez prefiera ver el Budismo como una filosofía más que como una religión, pero esa discusión terminológica no es interesante.

[14] Por ejemplo, la religión atea de Dworkin, manuscrito presentado en su Coloquio y en diversas conferencias en 2011.

[15] Sigo la convincente crítica de Stark y Finke (2000).

a negar, o a condicionar fuertemente, un presupuesto normativo fundamental de la Tesis, el de la irracionalidad de la religión. El ateísmo liberal no afirma que la religión sea irracional. Simplemente enfatiza que frente a ella existen alternativas mejores o al menos plausibles. Y restringe la crítica basada en la irracionalidad a prácticas o creencias particulares, no a la religiosidad en su conjunto. De esa forma se preserva un escenario compartido para la discusión, la racionalidad, y lo que confrontan son concepciones acerca de la racionalidad. El abandono del cliché "religión = irracionalidad" es un componente del ateísmo democrático.

Del ateísmo al laicismo

Hasta aquí me referí a las críticas ateas a la religiosidad. Ahora quiero plantear el tipo de Estado laico que podría ser defendido desde una perspectiva atea. Es importante que las propuestas sean aceptables también desde perspectivas religiosas, incluyendo entre aquellas la reducción de las influencias negativas de la religiosidad, y en particular una posición activa respecto de las prácticas religiosas que afectan los intereses de niños/as y mujeres. Tal vez resulte demasiado irrealista, pero considero que una persona religiosa puede perfectamente compartir la visión de la religiosidad (al menos por encima de un determinado umbral de intensidad y alcance) como un elemento potencialmente en conflicto con valores como la autonomía y la igualdad. En otras palabras, la concepción atea del valor ético, moral y político, y de los contornos constitucionales del Estado laico, aspira a localizarse en los límites del consenso superpuesto de una sociedad democrática. Aspira, en definitiva, a que nadie pueda rechazarla razonablemente.

He organizado la exposición alrededor de la visión atea. ¿Por qué enfocarse en esta perspectiva si lo que en definitiva interesa es lo que ella comparte con otras visiones razonables? El punto de vista ateo puede entenderse como el de un grupo desaventajado en una sociedad religiosa. En un Estado religioso, las personas religiosas pueden verse favorecidas o perjudicadas, pero los ateos siempre habrán de perder. Buena parte de las reformas secularizadoras pueden defenderse como la consecuencia de tomarse en serio la simetría moral y política entre religiosidad y ateísmo, que implica que todas las visiones *sobre la religión* deben ser respetadas por igual, incluido al ateísmo. De manera que cualquier arreglo institucional en materia religiosa debe justificarse otorgando a los intereses de las personas ateas una cierta prioridad. De allí mi interés en exponer las claves posibles de una posición atea sobre el Estado, la política y la Constitución.

De la ética laica a la Constitución laica

¿Cuáles son los objetivos políticos de un nuevo laicismo? ¿Cómo podrían justificarse estos objetivos? ¿Cómo deberían perseguirse estos objetivos? ¿De qué modo podría el laicismo evitar convertirse en parte del problema (al aportar su grano de arena para alimentar el ciclo eterno de enfrentamientos religiosos)? ¿Podría este nuevo laicismo ser constitucionalizado? Alternativamente, ¿podría ser constitucionalmente permitido? Para responder a estas preguntas, propongo un recorrido a través de la ética, la filosofía moral y la política, las políticas públicas y, finalmente, la Constitución. A lo largo de este análisis describiré diversas críticas a la religiosidad, las que de uno u otro modo se derivan de las tres objeciones

fundamentales a la religiosidad (la de la superstición, la de la moralidad autoritaria y la de la discriminación).

¿Cómo se relaciona la religión con el plano ético? (Considero la ética como la investigación acerca de cómo vivir bien, a diferencia de la moral, que se centra en "lo que nos debemos los unos a los otros"). Los seres humanos enfrentan ansiedades y temores. A veces nos formulamos preguntas profundas acerca de nuestra conexión con el universo, sobre nuestro lugar en el cosmos, sobre la existencia o no de un relato, diseño o plan superior por encima de nuestros relatos, diseños y planes humanos.[16] En particular, nos preocupa nuestra finitud frente a lo infinito. La razón nos pone en contacto con el infinito (por ejemplo, cuando descubrimos la infinitud de la secuencia de los números naturales), al mismo tiempo que nos hace conscientes de nuestra propia finitud.

La religión ofrece respuestas a estas preguntas e inquietudes a través de una idea de trascendencia. Charles Taylor describe tres pensamientos conectados que hacen uso de la noción de trascendencia: "La idea de que existe algún bien superior a, o más allá de, el florecimiento humano", la creencia en "un poder superior, el Dios trascendente de la fe" y alguna versión de la noción de la vida después de la muerte, o de ver "la vida como algo que trasciende las 'fronteras' de su ámbito natural entre el nacimiento y la muerte".[17]

Una ética laica no descarta las grandes preguntas sosteniendo que no tienen sentido, o que son irracionales. En su lugar, propone diferentes respuestas a esas preguntas, unas respuestas que no apelan a las nociones descritas sobre la trascendencia, ni a la existencia de Dios. Las respuestas religiosas concluyen la búsqueda con demasiada facilidad, cerrándose a respuestas alternativas.

[16] Véase, por ejemplo, el análisis de Thomas Nagel (2010) del temperamento religioso.
[17] Taylor, 2007: 20.

Además, proporcionan una base para vivir que no es fácilmente compartible con los demás. El ateísmo apuntará a otras respuestas, mediante argumentos filosóficos, o por medio del llamado a la participación social y política, o bien a través de la búsqueda psicoanalítica, etcétera. Así como el Mal ha sido relacionado con un escape de la muerte [*flight from death*],[18] la religión también podría ser vista por el laicismo como un intento de evadir la muerte; en otras palabras, como el enfoque erróneo (insisto, no necesariamente irracional) sobre los grandes problemas de la vida y la muerte.

La alternativa ética atea se proyecta a la filosofía moral y política, y al pensamiento constitucional. La pregunta sobre el lugar de la religión en nuestras vidas individuales no puede evitar una perspectiva imparcial y objetiva. Sería extraño sostener que la respuesta religiosa es inadecuada para nosotros, sin también (o tal vez sin primero) creer que es inadecuada para cualquier persona, o, en otras palabras, que es inadecuada y punto. En segundo lugar, nuestras convicciones éticas sobre lo que es bueno para nosotros deben incluir algunas preferencias sobre el contexto social, político y jurídico en el que se desarrollan nuestras vidas.

El rechazo de las opciones religiosas viene de la mano del reconocimiento de la importancia que tiene para el individuo contar con suficiente tiempo y espacio para reflexionar sobre estas cuestiones de vida y muerte. Igualmente importante es que esta actividad esté libre de coacción y sea autónoma. Una buena vida implica un esfuerzo para integrar nuestros puntos de vista, valores y convicciones de una manera consistente. El hecho de que, desde una perspectiva laica, la respuesta religiosa no sea adecuada, no cuenta como razón en contra de la importancia del examen reflexivo de nuestras dudas y ansiedades más profundas. Y no

[18] Kahn, 2007.

cuenta tampoco como razón para restringir de modo alguno la libertad de individuos y grupos para elegir por sí las respuestas a estas preguntas.

Moral y religión

La religión se conecta de diversas maneras con la moralidad. En general, las religiones no son puramente privadas. Entre muchas otras funciones, ellas operan como fuente de demandas morales, demandas acerca de lo que *todas las personas* tienen razones para hacer.[19] Además, prescriben un conjunto de prácticas, ya sea rituales, instituciones, jerarquías, etcétera, algunas de las cuales, a su vez, pueden afectar importantes intereses humanos, desencadenando así genuinas preocupaciones morales.

Una parte importante del núcleo de la religión (sus creencias, sus rituales consentidos e inofensivos, etcétera) debe ser protegida por cualquier moral que reconozca el valor de la autonomía y de la igualdad. La importancia ética de la reflexión libre y sin coacción sobre cuestiones profundas acerca de nuestro lugar en el universo proporciona una base firme para el respeto de las diferentes formas por medio de las cuales las personas hacen frente a esta necesidad. Esta protección, por supuesto, incluye la práctica de la religión. Sin embargo, la faz pública de las religiones puede plantear importantes problemas morales. En primer lugar, existe el problema de cómo fundar las demandas morales sobre una base no compartida. Cuando las personas coinciden en sus demandas morales, el problema de los motivos puede ser sólo académico. Pero la gente discrepa sobre muchas cuestiones morales, y en los debates en torno a ellas, la motivación religiosa puede constituir un obstáculo para el diálogo (las

[19] Julieta Lemaitre (2009) analiza algunas demandas morales problemáticas del catolicismo en relación con las mujeres y las minorías sexuales.

justificaciones religiosas de la subordinación de las mujeres adoptan esta forma). Cualquier moral que valore el diálogo debe preocuparse por las demandas religiosas, ya que *pueden* funcionar poniendo punto final a la conversación (un argumento importante de Jeremy Waldron es que normalmente *no* juegan ese papel, de allí el subrayado).[20]

Las prácticas religiosas violan a veces intereses importantes de las personas. Algunas religiones dividen el mundo entre creyentes y no creyentes, y atribuyen consecuencias moralmente importantes a esta distinción. Estas distinciones son, moralmente hablando, peligrosas, en los casos en los que son incluidas como parte de argumentos para negar beneficios o imponer costos de distinto tipo a los excluidos.

Los rituales religiosos pueden imponer costos morales inaceptables, por ejemplo, las muertes sacrificiales, la mutilación femenina y (para algunos) la circuncisión masculina. Debido a que los comportamientos no necesariamente se vuelven más valiosos por su religiosidad, para el laico estas prácticas son injustificables en la medida en la que imponen daño sin razón alguna. El aspecto institucional de algunas religiones puede también ser problemático, por ejemplo, en el caso de las mujeres que son excluidas de los estratos más altos de la autoridad religiosa. Cualquier institución que excluya o coloque en desventaja a algún grupo interno por motivos moralmente irrelevantes está sujeta al cuestionamiento moral.

El siguiente paso es trasladar estas consideraciones éticas y morales al análisis de la relación entre Estado y religión.

[20] Waldron, 2010.

Una filosofía política laica: teología y ateología política

Una filosofía política religiosa tiene en su núcleo una teología política. El ateísmo liberal se opone frontalmente a la teología política clásica, en particular en su versión cristiana. La teología política clásica liga la legitimidad del Estado a las demandas religiosas, ya sea el plan de Dios, los mandatos de Dios, el respeto de las sagradas escrituras, etcétera.[21] Mark Lilla ofrece un enfoque sobre los riesgos específicos de la teología política cristiana.[22] Según Lilla, existe un problema conceptual profundo en la teología cristiana, que introduce tensiones e inestabilidades en su teología política. El Dios cristiano no encaja fácilmente en ninguno de los tres tipos de Dios que Lilla describe ("inmanente", "distante" y "trascendente"). Cada una de estas concepciones de dios conlleva implicaciones políticas propias. Pero el Dios cristiano oscila entre estas tres concepciones distintas, lo que favorece interpretaciones fuertemente divergentes. Esta ambigüedad conceptual está en la raíz del sectarismo y las guerras religiosas que caracterizan la historia de la cristiandad.[23] Lilla presenta a Hobbes como el héroe que "cambió el tema", sustituyendo la teología política cristiana que ligaba la legitimidad política con la revelación (el "nexo divino") por una concepción política centrada en lo humano. Éste es el comienzo de la Gran Separación, luego profundizada por Hume y Locke. Según afirma Lilla, Rousseau y Kant representan un paso atrás en este proceso de secularización. Ambos ayudaron a recrear una teología política diferente, más centrada en las necesidades humanas, más toleran-

[21] Según Mark Lilla, estamos en el dominio de la teología política siempre que apelemos a Dios para responder preguntas políticas (2007: 3).

[22] *Idem*.

[23] La duda se mantiene: si la concepción cristiana hubiera sido menos contradictoria, ¿habría sido mejor?

te y racional.[24] Sin embargo, Lilla sostiene que tanto la teología política prehobbesiana como la poshobbesiana representan una empresa peligrosa: la teología poshobbesiana centrada en el hombre entendió la teología cristiana como "la más alta expresión del sentimiento humano (Rousseau...)", "el más alto desarrollo de la moralidad humana (Kant...) o la más alta manifestación de la cultura humana (Hegel...)",[25] pero subestimó una importante lección: "que la religión también puede expresar temores y deseos más oscuros, que puede destruir la comunidad al dividir a sus miembros, que puede inflamar la mente con fantasías destructivas apocalípticas de redención inmediata".[26]

Siguiendo este enfoque, una visión laica del Estado podría ser vista como la tercera etapa de una evolución. La primera sería la teología política prehobbesiana, que apeló directamente a la revelación o a las sagradas escrituras para ofrecer una imagen del Estado legítimo. El segundo paso planteó una desconexión entre la teoría del Estado y la voluntad de Dios, aunque no con la religión. En este segundo momento de la historia de las ideas, la religión se consideró un instrumento positivo para el logro de los objetivos de un Estado legítimo. El siguiente paso sería negar que la religiosidad sea un factor necesariamente positivo para la democracia. Podemos llamar a esta postura "ateología política".[27]

La ateología política sería la traducción a la política de la convicción ética acerca de la insuficiencia de la respuesta religiosa a las incertidumbres profundas de la vida. A la desconfianza ética a la religión, la teoría

[24] Pero incluso esta teología humanizada creó sus propios dilemas, por ejemplo, mediante la ambigua idea de reconciliación. *Ibidem*: 164.

[25] *Ibidem*: 261.

[26] *Ibidem*: 260.

[27] Un ejemplo sería el fascinante *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle, de 1696, citado por Lilla, que sostiene que "una nación de ateos podría existir sin caer en el caos". *Ibidem*: 125. Parece que este libro fue una de las obras filosóficas de mayor éxito en el siglo XVIII: Lennon y Hickson, 2008.

política laica añade todo lo que sabemos acerca de algunos peligros tangibles de la religión: la intolerancia, el sectarismo, la represión de las costumbres disidentes, el conservadurismo respecto de la ciencia y los cambios en las prácticas sociales, etcétera. La ateología política rechaza el enfoque religioso sobre la cuestión de la legitimidad del Estado. Al dar forma a la idea de un Estado legítimo, el laicismo no pregunta sobre la voluntad, los planes o los deseos de Dios. Tampoco identifica a la religión con una muleta imprescindible para sostener sentimientos nobles, valores correctos, una cultura pública vigorosa, la cohesión social o la lealtad nacional. ¿Qué prioridades políticas conlleva esta perspectiva?

La política

Un nuevo Estado laico. Los principios

En el contexto de la política democrática, los argumentos antirreligiosos deben ser recortados. Los aspectos supersticiosos, autoritarios o excluyentes de la religión solamente pueden ser objeto de regulación estatal en el caso de que se exterioricen en prácticas o conductas que dañen a otras personas. La superstición es riesgosa en tanto amenaza bienes tangibles por ejemplo, el desarrollo y la enseñanza de la ciencia. La moralidad autoritaria (basada en mandatos divinos o textos sagrados) será objeto de crítica solamente cuando produzca juicios irrazonables (los que respalden ritos extremos o cuando pretendan ser la única fundamentación para restringir derechos, etcétera). Las tendencias discriminatorias que acompañan a algunas religiones serán denunciadas por un Estado laico liberal en tanto excedan el mero discurso religioso y se trasladen a acciones que excluyan o subordinen a otros grupos.

El Estado laico es indiferente en materia religiosa. En otras palabras, teniendo en cuenta las normas y prácticas estatales, no podríamos atribuirle al Estado una perspectiva religiosa. ¿Qué protección tendría la libertad religiosa? Una respuesta posible sería: la resultante de la vigencia de otras libertades básicas: por ejemplo, las de expresión, de asociación, de privacidad e intimidad. Una respuesta alternativa es que la religión merece una protección *especial*. En la medida en que esta protección especial presupone que la religiosidad es valiosa *per se*, el laicismo no puede promoverla, porque implicaría tomar partido en contra de los críticos de la religiosidad. Pero creo que podemos preservar la idea de una protección especial a la libertad religiosa partiendo de otras premisas. En primer lugar, que una práctica puede merecer protección especial aunque pudiese ser subsumida en otras protecciones existentes. La religión podría ser un caso saliente de convergencia de prácticas protegidas por distintas libertades. La religión podría ser especial, precisamente, por poner en juego como ninguna otra práctica una combinación del valor de la expresión, de la asociación, de la privacidad, etcétera. La saliencia de la religión permite enfocarse en la libertad religiosa como un conjunto de prácticas respecto de las cuales se intersectan valores protegidos por diversas libertades. Por ello, la libertad religiosa merece ser mencionada de manera especial, aunque técnicamente podría ser cubierta por otras libertades clásicas.

La segunda premisa alternativa es que una práctica puede ser constitucionalmente especial por razones independientes de su valor. La música (que para muchos puede ser algo bastante más importante que la religión) no está protegida en forma especial en la mayoría de las Constituciones, pero eso no es un demérito hacia ella. Inversamente, la religión podría ser considerada especial por algunos de sus rasgos cuestionables, por

ejemplo, por su potencial para despertar divisiones violentas. Esto justificaría incluir disposiciones específicas protegiendo un aspecto importante de la libertad religiosa (la separación de religión y Estado).

Una derivación simple de la idea del Estado indiferente es la prohibición de toda simbología religiosa (incluidos altares, vírgenes, imágenes de los mandamientos) en ámbitos estatales (tribunales, legislaturas, escuelas públicas). Estos símbolos ofenden, dependiendo del caso, a los creyentes en otras religiones y, siempre, a los ateos. Pero otros problemas son más complejos, y éstos son algunos criterios que propongo para abordarlos.

1. *El laicismo no es una cruzada*. Un programa político laico protege fuertemente la libertad de religión y el valor de la diversidad, evitando cualquier atisbo de autoritarismo o intolerancia. No podría ser de otra manera, dado que una de sus motivaciones principales es el horror frente a las persecuciones religiosas. La fuerza del laicismo es explicable en términos históricos como una reacción contra la dominación religiosa y sus atrocidades. Sería un error creer que el laicismo supone una política de represión de la religiosidad y la de libertad de conciencia. Eso sería incoherente con las críticas ateas a la religiosidad, que se centran en el disvalor de la superstición, la moralidad autoritaria y la discriminación. Por el contrario, en mi opinión, el laicismo promueve una política de persuasión,[28] alentando la discusión, la educación y la autonomía por sobre la represión, la imposición y la prohibición, respectivamente. Las libertades religiosas clásicas no se ven como un obstáculo inconveniente para las nuevas

[28] Sobre la política de la persuasión en el ámbito feminista, véase Mansbridge y Okin, 1998: 277.

políticas laicas, sino como un marco no negociable. El laicismo no es una cruzada moderna sino una contribución honesta para mejorar la calidad de la democracia. Las herramientas de "intervención" en el "mercado" de la religión no son represivas sino emancipadoras, y operan principalmente mediante la educación y el debate. Lo anterior exige una enorme cautela regulatoria. Sería irresponsable que las convicciones filosóficas se tradujeran en propuestas de políticas públicas sin la mediación de estudios empíricos. Las diferentes acciones que describiré en un momento deben leerse con esta advertencia en mente. Las políticas laicas deben analizarse con un ojo puesto en las consecuencias esperables, sobre todo teniendo en cuenta la posibilidad de que las restricciones a ciertas actividades religiosas pudiesen provocar reacciones no deseadas, como hostilidad y divisiones en la sociedad.

2. *El valor de la diversidad religiosa*. Junto con la libertad religiosa, el laicismo que propugno valora la diversidad religiosa. Dado un cierto nivel de religiosidad, mi versión de secularismo no es indiferente respecto a si toda la religiosidad se expresa mediante una sola religión o si adopta la forma de distintas religiones. El laicismo abriga la esperanza madisoniana de que las religiones puedan controlarse unas a otras, dado que, por ejemplo, para cada una de ellas un Estado secular es preferible a un Estado comprometido con una religión que no sea la propia. Hay una razón más profunda que justifica la preferencia secular por la diversidad religiosa. Jean Bodin, a fines del siglo XVI, en su Coloquio de los Siete, afirmó que "todas las religiones se refutan mutuamente". La existencia de cualquier religión desestabiliza a las demás de una manera muy profunda, tal vez incluso con la misma fuerza corrosiva del ateísmo. Recordemos el famoso argumento de

Mackie “desde la relatividad” en contra de la objetividad de los valores.[29] El argumento afirma que la diversidad de códigos morales cuenta en contra de la objetividad de los valores, no de una manera directa sino indirecta, ya que la explicación objetivista de la diversidad parece menos plausible que la teoría subjetivista que, por ejemplo, sostiene que: “la gente aprueba la monogamia porque tiene una forma de vida monógama en vez de tener una forma de vida monógama porque aprueba la monogamia”.[30] De manera similar, la coexistencia de diferentes religiones es un recordatorio cotidiano para el creyente de que es sólo una cuestión de suerte circunstancial[31] que él o ella sea creyente de una religión particular en lugar de otra o de ninguna. Asimismo, cuando él o ella reconoce que muchos de los creyentes de otras religiones son personas decentes, debe reconocer también que su propio punto de vistas religioso no es condición necesaria para ser alguien decente.

Un nuevo Estado laico. Políticas públicas

Los siguientes serían algunos cursos de acción posibles para un Estado laico:

1. *Una política laica de persuasión*. El Estado secular promueve que los argumentos religiosos dialoguen con otras perspectivas. En algunos casos, el gobierno debe responder por sí frente a ciertas posturas religiosas, por ejemplo, confrontando la oposición religiosa a las polí-

[29] Mackie, 1977: 36-42.
[30] *Ibidem*: 36.
[31] Nagel, 1979: 33-34.

ticas de educación sexual, a los derechos sexuales y reproductivos, al uso de preservativos, a los derechos de gays y lesbianas, etcétera. Un Estado secular no permanece pasivo frente a las campañas masivas de promoción de la desobediencia (o rebelión) frente a la legislación democrática, como en el caso de la llamada de la Iglesia católica a boicotear el acceso a los derechos sexuales y reproductivos.

2. *Subsidio cero*. Un nuevo laicismo rechazaría toda forma de subsidio a las religiones, incluidas las exenciones impositivas, por constituir una falta de respeto a los no creyentes y por crear relaciones de dependencia entre las religiones y el Estado. El concepto rector es que los ciudadanos deben internalizar el costo real de sus actividades religiosas. Los subsidios impositivos de cualquier tipo violan este principio. En realidad, ofenden tanto a los creyentes como a los no creyentes, al poner a los primeros en la incómoda posición de ver financiada su vida religiosa con el dinero de otras personas, colocando así en peligro la autonomía que es esencial para el valor de una vida reflexiva, y al obligar a los no creyentes a que contribuyan a la subsistencia de una actividad que no valoran en absoluto. Este principio de subsidio cero es incompatible con el mantenimiento de pastorados militares y con la canalización de fondos públicos a través de entidades religiosas. Esto no implica negar a las instituciones religiosas el mismo estatus impositivo que a otras instituciones sin fines de lucro. Pero es la falta de lucro y no el carácter religioso el que fundamenta estos beneficios.

3. El interés de niñas y niños:

a) *El adoctrinamiento religioso*. El laicismo se opondría a que se inculcasen ideas religiosas a los menores[32] o, más débilmente —como Daniel C. Dennett ha defendido—, a que se haga ello explotando el miedo o el odio.[33] El laicismo muestra respeto por la autonomía de la familia. Lo que se rechaza es una versión de la autonomía de la familia que niega un rol adecuado a la autonomía de los niños. Aquí, podemos apoyarnos en los argumentos feministas a favor de abrir la vida familiar al escrutinio de la justicia, con el fin de llegar a la raíz de las desigualdades de género. La autonomía de niños y niñas constituye otra razón de peso para la intervención del Estado en la institución de la familia. Una forma posible de proteger a los niños contra el adoctrinamiento religioso es incluir el punto de vista ateo como asignatura impartida en las escuelas, en conexión con el estudio sociológico y descriptivo de las principales religiones. Adviértase que allí donde, lamentablemente, se permite la enseñanza religiosa en las escuelas, el principio de simetría entre posiciones respecto de la religión exige que también sean expuestos en esas clases los argumentos ateos.

b) *Mutilaciones sacramentales*.[34] La mutilación genital femenina es una grave violación a los derechos humanos de las mujeres. Esta práctica atroz constituye un caso extremo de mutilación sacramental. Aunque de menor gravedad, otro caso es el de la circuncisión masculina, que es parte de los ritos de las tres grandes reli-

[32] Dawkins, 2008.

[33] Dennett, 2007: 327-328.

[34] Dos volúmenes dedicados a analizar críticamente la cuestión son Denniston *et al*., 2007 (en el capítulo 17, Denniston ofrece un enfoque basado en los derechos humanos y constitucionales en contra de permitir la circuncisión masculina), y Denniston *et al*. (2009).

giones occidentales (en el caso del cristianismo, de algunas congregaciones menores). La circuncisión es denunciada como una violación a la integridad personal o corporal. Si la circuncisión masculina fuera una forma de mutilación sin beneficios o beneficios sólo insignificantes,[35] entonces un laicismo liberal estaría a favor de promover una discusión sobre esta práctica. Mi interés no es tanto en la respuesta correcta a este problema, sino en los términos de la discusión. Una defensa de la circuncisión podría argumentar que el daño a las familias que se verían privadas de un importante ritual religioso es mayor que el daño al bebé. El daño sería no sólo mayor, sino incomparablemente mayor, porque implicaría la transgresión de pautas sagradas, que están más allá del cálculo mundano de costos y beneficios. Además, un defensor de la circuncisión objetaría que esta restricción pone en desventaja a ciertas religiones, violando la igualdad religiosa de forma clara. El laicista insistirá en que la discusión debe considerar el valor de la integridad física, junto con la obvia falta de consentimiento del bebé.

Podría objetarse que forzar este tema en la agenda pública podría trivializar la gravedad de la mutilación genital femenina. Pero un compromiso en contra de *cualquier forma* de mutilación difícilmente puede interponerse en el camino de la necesidad urgente de erradicar la mutilación femenina; por el contrario, lo refuerza.

[35] Véase, por ejemplo, Bailey *et al*., 2007: 643-656. Esto no muestra la necesidad médica de circuncidar a la gente en el momento de su nacimiento. P. J. van Diest y H. Holzel sostienen que “la circuncisión masculina protege del cáncer cervical a las esposas de los maridos que han sido circuncidados” (2002: 241-242). Sobre el tema de la circuncisión como terapia efectiva contra la fimosis, Robert S. Van Howe respondió negativamente (1998: 102).

4. *La igualdad deliberativa*.[36] Un Estado laico no debería de dar a las religiones una voz institucional privilegiada. Por ejemplo, ofende a la igualdad deliberativa contar con representantes de las religiones en los órganos consultivos del Estado (tal como sucede, en Argentina, en el órgano oficial encargado de calificar películas).[37] La Corte Constitucional colombiana ha declarado la inconstitucionalidad de una norma similar. Al hacerlo, sostuvo que: "La norma acusada no resiste satisfactoriamente el cuestionamiento acerca de cuál es el fin que se persigue con la inclusión obligatoria de un miembro de la curia católica en el Comité de Clasificación de Películas, pues [...] la respuesta no es otra que la de pretender privilegiar la visión particular del orden social y moral que tiene la confesión religiosa católica, lo cual es inaceptable a la luz de los principios que sustentan al Estado colombiano como Estado laico".[38]

   Un caso más difícil es el de la apelación a consideraciones religiosas en la esfera pública. Aunque el laicismo simpatiza con la descalificación rawlsiana de tales argumentos por estar en tensión con las exigencias de la razón pública, reconoce que hay otros valores en juego. En primer lugar, está el valor de la autenticidad, que propugna que las personas sean abiertas y honestas en la exposición de sus puntos de vista. En segundo lugar, está el valor de la libertad de expresión, que pone un límite a los costos que pueden aceptablemente imponerse por "pecar" en contra de la razón pública. No creo que la persona

[36] Mi punto de vista sobre este tema está influido por el artículo de Julieta Lemaitre (2009).

[37] La ley 23.052, aprobada en 1984, abolió el órgano de censura cinematográfica, y diseñó un sistema para calificar películas. El decreto regulatorio creó una Comisión Asesora, la que incluyó, entre otros miembros, "*d*) Un miembro propuesto por el Equipo Episcopal para los Medios de Comunicación Social de la Iglesia Católica Apostólica Romana; *e*) Un miembro propuesto por el Culto Israelita; *f)* Un miembro propuesto por las Confesiones Cristianas no Católicas". Decreto 828/84.

[38] C-1175/04 (corregida mediante decisión 019/05).

que expone consideraciones religiosas merezca más que un llamado a esforzarse para llegar a un público amplio propio de una sociedad pluralista. En tercer lugar, está el valor de la civilidad,[39] que nos obliga a hacer nuestro mejor esfuerzo para escuchar y comprender a los demás ciudadanos. Este deber exige un intento honesto de traducir los argumentos religiosos a argumentos seculares antes de descalificarlos. Un problema posible es que esa traducción necesariamente distorsione el sentido de la idea religiosa, a los ojos de quienes viven la religión como una dimensión irreducible a otras. Para ellos la traducción es imposible.

Desde la perspectiva del laicismo que favorezco, lo que es admisible para los ciudadanos puede no serlo para los funcionarios del Estado. Por ejemplo, las frecuentes observaciones religiosas de los presidentes tal vez expresen una aspiración de integridad y lealtad a las propias creencias. Pero al mismo tiempo pueden resultar profundamente ofensivas para algunos no creyentes.[40] Estos comentarios pueden alienarlos del espacio deliberativo, transmitiéndoles el mensaje de que son extraños a la cultura política y moral de su sociedad. En un Estado laico, esas manifestaciones serían vistas como faltas a los deberes éticos de los funcionarios públicos.

[39] Waldron, 2010.

[40] "Seguimos siendo una nación joven, pero en las palabras de las Escrituras, ha llegado el momento de dejar de lado las cosas infantiles. Ha llegado el momento de [...] llevar adelante ese regalo precioso, esa idea noble, transmitida de generación en generación: la promesa divina de que todos somos iguales, todos somos libres y todos merecemos la oportunidad de perseguir una medida plena de felicidad [...] Por mucho que el gobierno pueda y deba hacer, en última instancia es sobre la fe y la determinación del pueblo estadounidense que se apoya esta nación [...] Ésta es la fuente de nuestra confianza: el saber que Dios nos llama a dar forma a un destino incierto [...] Que los hijos de nuestros hijos digan que cuando fuimos puestos a prueba nos negamos a permitir que este viaje terminase, que no emprendimos la vuelta ni titubeamos, y con los ojos fijos en el horizonte y la gracia de Dios sobre nosotros, llevamos ese gran regalo de libertad y lo entregamos a salvo a las generaciones futuras [...] Gracias. Dios los bendiga. Y que Dios bendiga a los Estados Unidos de Norteamérica", discurso inaugural de Barak Obama, en *New York Times*, 20 de enero de 2009.

5. *La expansión del espacio para la religión*. Un proceso de secularización de la esfera pública no debe ser visto como marginalizando a la religión. Por el contrario, aunque suene paradójico, puede estar acompañado por una expansión del espacio para que las personas vivan su religión con toda la intensidad y profundidad que deseen. Pero ¿cómo es posible que el secularismo amplíe el espacio de la religiosidad y que sea más flexible con los objetores religiosos que lo que resulta el *statu quo*? Primero, con apoyo en el análisis económico de las religiones, es esperable que una menor intervención del Estado de lugar a una vida religiosa más vibrante, al alentar una competencia más fluida entre las diversas congregaciones. En segundo lugar, que un Estado ateo sea más tolerante en general con conductas infrecuentes, impopulares, o transgresoras de normas jurídicas, está de acuerdo con algunas convicciones básicas del ateísmo. La exigencia de evidencias para fundamentar cursos de acción o creencias, que está en la base de la crítica a la religiosidad, permite rechazar dos actitudes emparentadas: por un lado la noción de que ninguna transgresión a la ley debe tolerarse; por el otro de que acciones que no son dañosas pueden ser prohibidas. La misma mentalidad que desconfía de la religiosidad desconfía de la razonabilidad del castigo a quien infringe la ley sin generar mayores consecuencias negativas, y a quien realiza acciones que no dañan a nadie. Esa mentalidad favorecería un amplio derecho a la objeción de conciencia, con el único límite del respeto a los derechos fundamentales de otras personas. Tercero, el ateísmo termina con una desigualdad que estructura todo el derecho relativo a la conciencia en los Estados que no son radicalmente seculares, y que funciona así: la religión mayoritaria fija (más o menos formalmente) el estándar de las pautas normales o corrientes, y las religiones restantes se acomodan

en la medida de lo posible. (Por ejemplo, las normas de la prohibición permitían el uso sacramental del vino, pero en el caso Smith la Corte de Estados Unidos valida la prohibición del uso sacramental del peyote). El ateísmo, por su parte, no adopta ninguna pauta como dominante o por *default*. Al no existir religiones de segunda, el reclamo a satisfacer por parte de todas es más fuerte que un mero ajuste o acomodamiento.

Esto puede sonar paradójico, pero en cualquier caso no sería un fenómeno nuevo. Por ejemplo, Taylor reconoce que la laicización ha sido buena (y no sólo mala) para el cristianismo:

¿Dónde nos deja esto? Bueno, es una experiencia de humildad, pero también de liberación. El lado humilde es que los colegas más agresivamente laicos nos recuerdan: "Es una suerte que la función ya no esté dirigida por cristianos fervientes, ya que de lo contrario estaríamos nuevamente en la Inquisición". El lado de la liberación llega cuando reconocemos la verdad de esto (más allá de su formulación exagerada) y podemos sacar las conclusiones apropiadas. Contamos con este tipo de libertad, que es el fruto del evangelio, sólo cuando nadie (es decir, ninguna perspectiva en particular) dirige la función. Así que vaya un voto de agradecimiento a Voltaire y otros por mostrarnos esto (no necesariamente en forma consciente) y por permitirnos vivir el evangelio de una forma más pura, libre ya de ese sometimiento de la conciencia continuo y a menudo sangriento que ha sido el pecado y la ruina de todos esos siglos "cristianos". Siempre se entendió que el evangelio debía sobresalir solo, sin ser impuesto por medio de las armas. Ahora hemos sido capaces de volver a acercarnos un poco a este ideal, con una pequeña ayuda de nuestros enemigos.[41]

[41] Heft, 1999.

Las personas deberían tener derecho a no trabajar en sus feriados religiosos (siempre que una cantidad más o menos igual de feriados se conceda a todo el mundo, incluidos los no creyentes). Debería permitirse que la gente consumiera sustancias importantes para sus rituales religiosos,[42] ya que ésta es una conducta inocua y su criminalización no es razonable. Asimismo, las personas deben tener derecho a exhibir sus símbolos religiosos en espacios públicos (árboles de Navidad, pesebres, etcétera), ya que en el Estado laico que concibo, no existe riesgo de que la coacción pública se utilice para imponer puntos de vista o valores religiosos. La religión se convertiría en una práctica inofensiva, y dada su importancia para la gente, una cultura abierta tiene que garantizarle la máxima libertad.

Una clave para entender el laicismo que propugno es el rechazo de cualquier intento por "idolatrar" una forma particular de vida, luego llamarla laica, e intentar congelarla y conservarla por medios coercitivos. La tolerancia radical del laicismo que defiendo está motivada por su resistencia a la tentación de "sacralizar" formas de vida específicas. De ahí que se niegue a promover una inquisición moderna que luche contra la ropa y los símbolos de las personas.

6. *Una breve nota sobre la cuestión del velo y la burka*. Si la diversidad y la tolerancia religiosa juegan un papel importante en la perspectiva laica de la sociedad, la concepción francesa de la *laïcité* tal como quedó expresada en los debates sobre el velo y la burka parece problemática. (Francia prohibió en 2005 que las niñas llevaran pañuelos en la cabeza en las escuelas públicas, y recientemente prohibió el uso

[42] Contra Employment Division *vs*. Smith, 494 U.S. 872 (1990).

de burkas en público). Estas prohibiciones son interpretadas (y vividas) como un ataque directo a la comunidad musulmana, una afirmación de la cultura nacional contra una cultura invasora. No estoy lo suficientemente informado como para dar una opinión concluyente, pero tanto la preferencia por la persuasión antes que la represión y por la diversidad antes que la unanimidad son razones para oponerse a estas prohibiciones. Aunque creo que el laicismo reconoce una razón pro tanto para desincentivar el uso de burkas, sería tonto imponer una prohibición si es probable que profundizara el aislamiento de una minoría religiosa, alienara a niñas y niños de las escuelas públicas y causase más violencia e indignación. Como afirma Frederick Mark Gedicks:

> Las mujeres, incluso las bien educadas que cuentan con recursos financieros y están plenamente informadas de sus derechos y opciones, no siempre eligen libremente la vida del ciudadano republicano modelo, o cualquier otra vida que pueda ser promovida por el Estado. La libertad incluye el derecho a elegir por sí mismo qué hacer con uno mismo. Para las mujeres y otros que encuentran significado, identidad y propósito en las religiones culturalmente conservadoras, la insistencia del Estado en que se asimilen a los valores laicos y republicanos de la *laïcité* los fuerza a tomar una decisión cruel entre la fidelidad religiosa y la lealtad nacional. Quienes no pueden o no quieren abandonar los lazos de la fe se retiran de la vida y el discurso públicos para ocupar un espacio de mayor aislamiento cultural, resentimiento e ira; una vez aislados, tienen un riesgo mayor de convertirse en enemigos verdaderos de la República. De hecho, el alejamiento de tantos musulmanes de la vida pública en Francia es comúnmente citado como una

causa principal de los disturbios musulmanes de 2005 en los suburbios de París.[43]

La concepción francesa de la *laïcité* corre el peligro de distorsionar la perspectiva laica, transformándola en una defensa comunitarista de una cultura contra la contaminación de los "extranjeros". Una visión laica debe resistir la tentación de convertirse en un nuevo tipo de religión. Si, siguiendo a Joan Wallach Scott, el laicismo en Estados Unidos protege las religiones del Estado, y la *laïcité* francesa protege a las personas de la religión,[44] el laicismo que propugno sirve a ambos fines.

7. *Una breve nota sobre el modelo estadounidense*. ¿Cuáles son los puntos de contacto entre la perspectiva laica defendida en este ensayo y el modelo estadounidense de relación entre Estado y religión? Por supuesto, la propia caracterización del modelo depende de una tarea interpretativa, ya que siempre será posible que alguna u otra práctica específica, por más aceptada y arraigada culturalmente que sea, fuera considerada como ajena al modelo *debidamente interpretado*. Por ejemplo, sería difícil cuestionar desde una mirada laica el modelo estadounidense si éste es entendido a la manera en que lo hace Martha Nussbaum en su extraordinario libro *Libertad de conciencia*.[45] Allí, Nussbaum presenta la Primera Enmienda de la Constitución como consagrando un principio de igual libertad religiosa, que prohíbe toda subordinación (como la presu-

[43] Gedicks, 2006: 492. Para una crítica de la prohibición de la burka, véase Nussbaum, 2010.

[44] Wallach Scott, 2007: 15: "la *laicité* significa la separación de Iglesia y Estado a través de la protección estatal de los individuos contra las demandas de la religión. (En Estados Unidos, en cambio, el laicismo connota la protección de las religiones contra la interferencia estatal)".

[45] Nussbaum, 2008.

puesta cuando el Estado prefiere una religión a las demás). Esta atractiva reconstrucción de las bases constitucionales de la libertad e igualdad religiosas le permite a Nussbaum descalificar como ajenas a esta tradición algunas decisiones de la Corte Suprema, como en el caso Smith, por no llevar a cabo un balance aceptable entre la obligación general de obedecer al derecho y la libertad religiosa, en desmedro de esta última. Sin embargo, hay al menos un punto de discordia entre el laicismo que propugno y el modelo estadounidense, aun interpretado en su mejor luz, como lo hace Nussbaum. Ella acepta como un rasgo del sistema estadounidense el que la adaptación a la objeción de conciencia sea mayor en el caso de objetores religiosos que de objetores no religiosos. Eso, pese a su rechazo del no preferencialismo, la idea (de denominación engañosa) de que el Estado no debe discriminar entre religiones, pero sí proteger y promover la religiosidad en general, ya que su concepción del carácter especial de la religión en la Constitución, se basa en el reconocimiento del valor de la capacidad de todos las personas de buscar un sentido a la vida, capacidad que explícitamente le reconoce a las personas no religiosas. ¿Cómo defender este privilegio de manera de no ofender a quienes no adhieren a ninguna religión?[46] A mi juicio, no resulta aceptable limitar la protección a los objetores a que su impugnación esté basada en razones religiosas. Esto implica penalizar a quienes realizan un esfuerzo por presentar sus cuestionamientos al Derecho en términos asequibles a todos, como es el caso de los objetores por razones éticas, no religiosas.

[46] Una segunda observación crítica se relaciona con su tratamiento del ateísmo, que a mi juicio se enfoca tal vez obsesivamente en el ateísmo "irrespetuoso", sin considerar suficientemente las críticas válidas del ateísmo a la religiosidad, y las razones que podrían explicar o mitigar la acusación de irrespetuosidad.

Por otra parte, hay muchos elementos en la práctica estadounidense que hacen levantar las cejas de cualquier laicista. No es evidente que el Derecho estadounidense *determine* estas prácticas, pero sí que las tolera o ampara más allá de lo que un principio de igualdad recomendaría. Entre éstas pueden mencionarse la existencia de pastorados militares sostenidos por los contribuyentes, la recurrencia de afirmaciones religiosas de funcionarios públicos que contribuyen a marginalizar a los no creyentes y las débiles limitaciones a las organizaciones religiosas que prestan servicios públicos respecto de acciones discriminatorias. Por otra parte, existe numerosa evidencia anecdótica de la estigmatización sufrida por personas ateas en las regiones más conservadoras del país. El Estado debería adoptar un rol más activo en su protección.

El laicismo constitucional

Hasta ahora he esbozado los fundamentos éticos, morales y políticos de un proyecto laico, enunciado desde una perspectiva atea. Creo que este proyecto puede tener un espacio legítimo en una democracia constitucional, permitiendo a sus defensores incidir en la legislación y en las políticas públicas con una dirección fuertemente laica. Estas políticas, en otras palabras, no son inconstitucionales. Pero, ¿podría consagrarse este laicismo en la Constitución?

Hay dos formas por medio de las cuales podría ganarse un lugar en una Constitución. La primera sería mediante su consagración en la cultura política de la sociedad. Si el laicismo lograra una profunda aceptación social, sus principios podrían ser incorporados a la Constitución. El argumento constitucional más ambicioso a favor de un Estado indiferente

en términos religiosos se apoya en un derecho a la igualdad religiosa. En última instancia, puede sostenerse que cualquier Estado que abandonase la indiferencia religiosa ofendería a algunos de sus ciudadanos. Éste es el camino más arduo, y debido a que depende de que el ateísmo se convierta en el punto de vista predominante, no debemos esperar que un Estado constitucional laico surja en el corto plazo.

Los derechos humanos constituyen el segundo (y más corto) camino hacia un nuevo Estado constitucional laico. Si se muestra que algunos de los intereses protegidos por el proyecto político laico son fundamentales, especiales e importantes, entonces puede construirse un argumento laico basado en los derechos humanos. En otras palabras, una democracia constitucional ideal debe poner restricciones laicas sobre el Estado. Los dos argumentos principales basados en los derechos para constitucionalizar algunas políticas del laicismo que tengo en mente están conectados con los derechos de la niñez, por un lado, y de las mujeres y minorías sexuales, por el otro.

La protección de niños y niñas contra algunas prácticas religiosas (incluidos posiblemente ciertos aspectos de la educación religiosa y la circuncisión) en términos de derechos humanos puede basarse en la Convención sobre los Derechos del Niño.[47] Dado que algunas prácticas reli-

[47] Constitución de la República Argentina, Artículo 75.22. La Convención protege a todos los niños y niñas contra las distinciones basadas en la religión de sus padres (artículo 2.1); establece (artículo 3.1) que "en todas las medidas concernientes a los niños", "una consideración primordial a que se atenderá será el interés superior del niño", y que (artículo 3.2) "los Estados se comprometen a asegurar al niño la protección y el cuidado que sean necesarios para su bienestar". De acuerdo con el artículo 12.1, "los Estados garantizarán al niño que esté en condiciones de formarse un juicio propio el derecho de expresar su opinión libremente en todos los asuntos que lo afectan, teniéndose debidamente en cuenta sus opiniones, en función de su edad y madurez". El artículo 14 dispone que: "1. Los Estados respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. 2 [...] los derechos y deberes de los padres y, en su caso, de los representantes legales, de guiar al niño en el ejercicio de su derecho de modo conforme a la evolución de sus facultades. 3. La libertad de profesar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la moral o la salud públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás".

giosas podrían ser vistas como una amenaza para el interés superior, el bienestar, la libertad de expresión o la intimidad del niño, una democracia constitucional decente debería preocuparse por ellas. También en la medida en que algunas prácticas religiosas incurran en violencia, malos tratos o explotación, el derecho debería proteger al niño contra esos ataques. Así, las prácticas religiosas que perjudiquen la salud de los niños están en pugna con valores constitucionales y con las exigencias de los derechos humanos, y deberían ser objeto de control y regulación.

Los derechos de las mujeres y las minorías sexuales también brindan una base constitucional al laicismo.[48] Las instituciones religiosas que defienden un papel subordinado para las mujeres, o que denigran a gays y lesbianas, ofenden valores constitucionales, lo que exige políticas públicas que contrarresten esas demandas no igualitarias. Las instituciones religiosas organizadas de una manera tal que excluyen a las mujeres de sus rangos superiores violan los estándares constitucionales sobre la igualdad.[49] Las entidades religiosas que llaman a la desobediencia generalizada de las normas democráticas, tales como las que reconocen derechos sexuales y reproductivos, amenazan los valores constitucionales y pueden

---

El artículo 16 establece que: "1. Ningún niño será objeto de injerencias arbitrarias o ilegales en su vida privada", y que "2. El niño tiene derecho a la protección de la ley contra esas injerencias o ataques". El artículo 19 de la Convención establece que: "1. Los Estados Partes adoptarán todas las medidas legislativas, administrativas, sociales y educativas apropiadas para proteger al niño contra toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual, mientras el niño se encuentre bajo la custodia de los padres, de un representante legal o de cualquier otra persona que lo tenga a su cargo. 2. Esas medidas de protección deberían comprender, según corresponda, procedimientos eficaces para el establecimiento de programas sociales con objeto de proporcionar la asistencia necesaria al niño y a quienes cuidan de él, así como para otras formas de prevención y para la identificación, notificación, remisión a una institución, investigación, tratamiento y observación ulterior de los casos antes descritos de malos tratos al niño y, según corresponda, la intervención judicial". El artículo 24 establece que: "1. Los Estados Partes reconocen el derecho del niño al disfrute del más alto nivel posible de salud [...] 3 [...] adoptarán todas las medidas eficaces y apropiadas posibles para abolir las prácticas tradicionales que sean perjudiciales para la salud de los niños".

[48] Sigo aquí a Lemaitre, 2009.

[49] Véase Sunstein, 2001: 209-219.

estar sujetas a la crítica y el cuestionamiento oficial. Si —y cuando— la religiosidad implica la prevalencia de un discurso en contra de la igualdad de las mujeres y/o las minorías sexuales, una democracia constitucional tiene todas las razones para promover políticas públicas destinadas a reducir el peso de la religión en la vida social.

Conclusión. La celebración del ateísmo

He descrito los contornos de una visión laica del Estado. Este punto de vista difiere de algunos de los modelos conocidos (el estadounidense, el francés y el anticlericalismo latinoamericano del siglo XIX, por ejemplo). Se preocupa por el fenómeno de la educación religiosa de niños y niñas, y por el tono antifemenino de parte del discurso religioso. Discutí brevemente este enfoque en relación con cinco dominios diferentes. En primer lugar, consideré la discusión ética a la religión. El ateo ético defiende alternativas a la respuesta religiosa a las preguntas importantes sobre el infinito, la muerte, etcétera. En segundo lugar, me referí a algunos de los problemas morales que presenta la religión, como su potencial opacidad para el diálogo, los daños que causan algunos de sus rituales y el carácter discriminatorio de diferentes instituciones y prácticas religiosas. En tercer lugar, esbocé algunas líneas para una nueva filosofía política laica basada en la necesidad de proteger la democracia de los aspectos peligrosos de la religión, pero también fuertemente comprometida con el respeto de la libertad religiosa y la diversidad. En cuarto lugar, pasé revista a algunas áreas y tipos de intervención laica en el dominio de lo religioso. El supuesto más fuerte que justifica la interferencia del laicismo con las actividades religiosas es el de los intereses de los niños, las mujeres y las minorías sexuales. En quinto lugar, si estos intereses fueran considerados derechos fundamen-

tales, también brindarían una base para un laicismo constitucional. En otras palabras, este laicismo no sólo sería una opción política plausible y admisible, sino también constitucionalmente exigible.

Las propuestas políticas descritas para ser convincentes deberían poder ser compartidas por cualquier ciudadana/o, más allá de sus creencias en materia religiosa. Pero probablemente sus defensores más ardorosos continúen siendo los ateos. De allí que las democracias constitucionales deben celebrar el ateísmo. En una democracia constitucional, el punto de vista ateo enriquece nuestra cultura, planteando una crítica al menos plausible, atendible, de la religiosidad. Esa crítica podría ser un contrapeso razonable al fanatismo religioso, cuyos riesgos parecen ser algo más que un fantasma inventado por los académicos. Nuestras niñas/os tienen derecho a escuchar la perspectiva atea desde el mismo momento en el que se les considera aptos para escuchar enseñanzas religiosas. Los funcionarios públicos deben pensar en la dignidad de los ateos antes de pronunciar alegaciones religiosas en sus discursos o de poblar de imágenes religiosas las oficinas del Estado. Las mayorías religiosas deben comprender que en democracia nadie tiene el derecho a no ver sus creencias cuestionadas. También deben abandonar la idea de que el único ateo respetuoso es el que se calla la boca. Las opiniones ateas son disruptivas, disonantes y, en ocasiones, pueden sonar irrespetuosas. Pero si todo grupo merece acomodamiento, también lo merecen los ateos. Y acomodar el ateísmo implica sumarlos a las conversaciones públicas, no confinarlos al ostracismo, y escuchar lo que tienen para decir.

Una oportunidad para celebrar el ateísmo sería la de establecer una fecha anual (por ejemplo, el 15 de febrero, día del nacimiento de Galileo Galilei) para rememorar a todas las víctimas de la intolerancia religiosa. Sería un feriado ecuménico, no sectario, ya que incluiría también el re-

cuerdo de las víctimas religiosas de las persecuciones. Lo novedoso sería la inclusión, además, de los perseguidos por no creer en ninguna religión.

Una reflexión sobre los riesgos de la religiosidad (como sobre los riesgos de cualquier actividad o fenómeno humano) no puede hacernos daño. Ésta es la aspiración de este ensayo.

Fuentes consultadas

ANDERSON, Elizabeth (2007), "If God is Dead, is Everything Permitted?", en Louise M. Anthony (ed.), *Philosophers without Gods. Meditations on Atheism and the Secular Life,* Oxford, Nueva York, pp. 215-230.

BAILEY, R. C., S. Moses, C. B. Parker *et al*. (2007), "Male Circumcision for HIV Prevention in Young Men in Kisumu, Kenya: A Randomized controlled trial" ("La circuncisión redujo el riesgo de contraer el virus del VIH en hombres jóvenes sexualmente activos en Kenia"), *Lancet*, núm. 369.

DAWKINS, Richard (2008), *The God Delusion,* Nueva York, First Mariner Books.

DENNETT, Daniel (2007), *Breaking the Spell*, Londres, Penguin Books.

DENNISTON, George C., Frederick Mansfield Hodges y Marilyn Fayre Milos (eds.) (2009), *Circumcision and human rights,* Nueva York, Springer.

DENNISTON, George C., Marilyn Fayre Milos, Franco Viviani, Frederick M. Hodges (eds.) (2007), *Bodily Integrity and the Politics of Circumcision. Culture, Controversy, and Change*, Nueva York, Springer.

DIEST, P. J. van y H. Holzel (2002), "Cervical cancer", *J. Clin. Pathol.,* núm. 55.

GEDICKS, Frederick Mark (2006), "Religious Exemptions, Formal Neutrality, and Laïcité", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, vol. 13, núm. 2, verano, pp. 473-492.

GEY, Steven G. (2007), "Atheism and the Freedom of Religion", en Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism,* Boston, Boston University, pp. 250-267.

GILL, Anthony (1998), *Rendering Unto Caesar. The Catholic Church and the State in Latin America*, Chicago, University Press.

HEFT, James L. (ed.) (1999), *A Catholic Modernity?*, Nueva York, Oxford.

HOWE, Robert S. van (1998), "Cost-effective Treatment of Phimosis", *Pediatrics*.

KAHN, Paul (2007), *Out of Eden: Adam and Eve and the Problem of Evil,* Princeton, Princeton University Press.

LEMAITRE, Julieta (2009), *Anticlericales de nuevo: la Iglesia católica como un actor político ilegítimo en materia de sexualidad y reproducción en América Latina*, New Haven, SELA.

LENNON, Thomas M. y Michael Hickson (2008), "Pierre Bayle", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Fall Edition, disponible en http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/bayle/

LILLA, Mark (2007), *The Stillborn God,* Londres, Vintage.

MACKIE, John L. (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin.

MANSBRIDGE, J. J. y S. M. Okin (1998), "Feminism", en R. Goodin y P. Pettit, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Reino Unido.

MARTIN, Michael (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Boston, Boston University.

NAGEL, Thomas (2010), *Secular Philosophy and the Religious Temperament,* Oxford, Nueva York.

_______ (1979), "Moral Luck", en *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press.

NUSSBAUM, Martha (2010), "Veiled Threats?", *New York Times*, 7 de julio, disponible en http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/, y sus respuestas a los comentarios, disponibles en http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/15/beyond-the-veil-a-response/

_______ (2008), *Liberty of Conscience*, Nueva York, Basic Books.

PUTNAM, R. y D. Campbell (2010), *American Grace*, Nueva York, Simon and Schuster.

REY, Georges (2007), "Meta-atheism: Religious Avowal as Self-deception", en Louise M. Anthony (ed.), *Philosophers without Gods. Meditations on Atheism and the Secular Life,* Oxford, Nueva York, pp. 243-265.

STARK, R. y R. Finke (2000), *Acts of faith: explaining the human side of religión*, Berkeley, University of California Press.

SUNSTEIN, Cass (2001), "Sex Equality versus Religion", en *Designing Democracy*, Oxford, Nueva York.

TAYLOR, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.

VERBITSKY, Horacio (2010), *El silencio*, Buenos Aires, Sudamericana.

WALDRON, Jeremy (2010), "Two-Way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberation", disponible en http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1708113

WALLACH SCOTT, Joan (2207), *Politics of the Veil*, Princeton, New Jersey.

ÍNDICE GENERAL DE LA OBRA EN TRES VOLÚMENES

TOMO I

TOMO III

Para pensar y entender la laicidad, Colección Jorge Carpizo Volumen I,
se terminó de imprimir en la Ciudad de México durante el mes de
agosto del año 2013. Para su impresión se utilizó papel de
fabricación ecológica con *bulk* a 80 gramos. La
edición estuvo al cuidado de la oficina
litotipográfica de la
casa editora.



ISBN

PARA ENTENDER Y PENSAR





SOCIOLOGÍA

















